This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

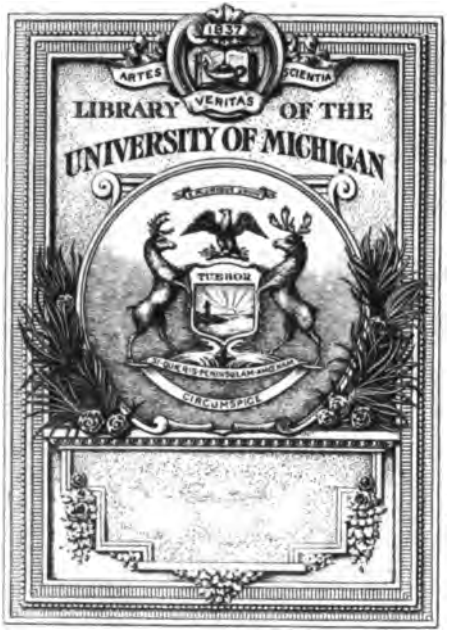
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 440054

Digitized by Google



Digitized by Google

BR
3
.R457

Digitized by Google

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

Digitized by Google

LAUSANNE — IMPRIMERIE COOPÉRATIVE LA CONCORDE

Digitized by Google

REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

Nouvelle série

TOME VIII

LAUSANNE
BUREAU DE LA RÉDACTION
30, RUE D'ÉTRAZ
1920

Digitized by Google

COMITÉ DE RÉDACTION

PIERRE BOVET. SAMUEL GAGNEBIN. RENÉ GUISAN. CHARLES MERCIER
HENRI-L. MIÉVILLE. HENRI REVERDIN. ARNOLD REYMOND
MAURICE VUILLEUMIER

Digitized by Google

Compl. sets
Harris.
3-31-28
15677

L'APOLOGÉTIQUE DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

SON INFLUENCE SUR LA TRADITION DES ORIGINES ET DU MINISTÈRE GALILÉEN DE JÉSUS

I.

La religion chrétienne, pour devenir universelle, dut se dégager du judaïsme, au sein duquel elle avait pris naissance. Cette « déjudaïsation » ne s'effectua point sans difficultés, sans luttes. On est généralement bien renseigné sur les différends doctrinaux qui divisèrent l'Eglise primitive et qui sont dûs à la persistance des préjugés juifs dans une moitié de la chrétienté. On a moins remarqué, et, en tous cas, on a moins étudié, l'action qu'exercèrent les croyances juives sur l'*histoire* évangélique. Bien des côtés de la vie de Jésus furent critiqués par les docteurs de la Synagogue dès la première heure. La communauté apostolique eut à lutter sur le terrain de l'histoire avant qu'elle dût livrer la grande bataille sur le terrain doctrinal. Mais les débats concernant la loi mosaïque et les prescriptions légales nous sont plus connus et durèrent davantage, car ils ne portaient pas sur des événements dont on n'avait plus que le souvenir et qui s'estompaient dans un passé toujours plus lointain, mais ils étaient alimentés toujours à nouveau par la vie ecclésiastique et la pratique des devoirs journaliers. Il est

Digitized by Google

donc naturel qu'ils aient laissé plus de traces et des traces plus profondes dans la littérature de l'ancienne Eglise.

Avons-nous encore quelques moyens de connaître les discussions que les chrétiens de l'âge apostolique eurent avec les Juifs sur la vie de Jésus et d'apprécier l'influence qu'elles exercèrent sur la formation de l'histoire évangélique ? Nos évangiles canoniques nous renseignent sur la polémique des pharisiens contre Jésus, non point sur celle de la Synagogue contre l'Eglise. A l'époque de leur rédaction, bien des années s'étaient écoulées depuis la mort de Jésus. L'histoire de sa vie fut commentée, discutée par toute une génération, avant qu'elle fût couchée par écrit. Par quelles phases passa-t-elle, quels changements y furent-ils introduits durant cette longue période ? Pour refaire l'histoire première de la tradition évangélique, il faudrait voir plus loin que nos évangiles, derrière nos textes canoniques. Il n'est pas probable que dès la première pentecôte chrétienne on ait raconté l'Evangile, présenté les faits de la vie de Jésus comme on le fit trente ou quarante ans plus tard. La période de la tradition orale, avant la lettre écrite, fut certainement la plus féconde, la plus riche en innovations de tout genre. C'est elle qui excite le plus la curiosité de l'historien. Sans doute, au point de vue dogmatique qui est celui de nos Eglises chrétiennes, c'est l'interprétation de nos évangiles canoniques, c'est la recherche du sens exact de ces textes qui paraît être la tâche la plus élevée de la science théologique. Mais il n'en est pas ainsi pour qui a uniquement le souci de l'histoire. Ce que disent nos textes canoniques lui importe souvent moins que ce qu'ils ne disent pas. Il en va de nos évangiles comme de certaines personnes : ce qu'elles cachent sous le masque du visage, ce qu'elles laissent deviner de leur vie passée attire le plus l'attention de l'observateur.

Les théologiens ont coutume de caractériser l'époque antérieure à la rédaction de nos évangiles comme l'ère de la tradition *orale* et ils se contentent d'ajouter qu'il régnait

Digitized by Google

alors une grande liberté dans le choix des sujets et dans la manière de les raconter. C'est là une caractéristique purement formelle. Une étude plus serrée de cette tradition orale s'impose. Il importerait d'établir quel en fut le contenu, à qui elle était destinée, dans quel but on s'en servait. Si la première génération chrétienne avait surtout à cœur d'édifier et d'affermir les fidèles dans la foi, son activité cependant ne se borna pas à cela. Elle dut, plus que les suivantes et dès les premiers jours, se livrer à la propagande. L'Eglise de Jérusalem, la plus ancienne Eglise chrétienne, fut essentiellement missionnaire. Et cette activité missionnaire, elle l'exerça tout d'abord et pendant longtemps presque uniquement dans le monde juif. C'est dans les réunions familiales ou synagogales, parmi les Israélites pieux qui vivaient dans l'attente du Royaume messianique, et parmi les prosélytes qui s'étaient affiliés à eux, que se recrutèrent les premiers membres de la communauté nouvelle. Le mot d'ordre de la propagande était que le Messie avait paru et que Jésus était le Christ. C'est à cette fin que les missionnaires racontaient les événements qui s'étaient passés à Jérusalem, la passion, la mort et la résurrection et en outre les miracles, les enseignements et toute la vie terrestre de Jésus. Cependant leur préoccupation dominante n'était pas de retracer l'enchaînement historique de ces faits ou de donner un tableau complet de cette vie; mais de la dépeindre sous les couleurs messianiques et de faire jaillir de toute leur narration la conviction que Jésus était vraiment Celui qu'Israël attendait. L'Evangile de la première Eglise, l'Evangile missionnaire fut essentiellement *messianique*. Il participait autant de la démonstration que du récit.

L'idée messianique, dans laquelle se résumait pour l'Eglise le sens de la vie de Jésus, n'était pas d'origine chrétienne. C'était une ancienne croyance juive, dont les dogmaticiens de la Synagogue avaient fixé tous les points essentiels. Nous admettons, pour notre part, que les motifs messianiques ont joué un grand rôle dans la vie réelle de

Digitized by Google

Jésus. Néanmoins, cette vie, telle qu'elle s'était déroulée depuis sa naissance jusqu'à la croix, était loin de répondre au schéma messianique du judaïsme. Les disciples de Jésus se virent donc contraints de l'enchâsser dans un cadre emprunté, c'est-à-dire qu'ils lui appliquèrent des règles étrangères, auxquelles elle ne se pliait pas toujours. Souvent ce n'est que par une interprétation forcée et par des arguments arbitraires qu'ils atteignaient leur but. Ce fut là pour l'Eglise une source de difficultés, de déboires et de controverses sans fin. Car les docteurs du judaïsme, qui ne reconnaissaient pas la messianité de Jésus et qui discernaient sans peine les points faibles de l'argumentation des adversaires, contestaient la justesse de leurs thèses. Le fait que les deux partis s'en référaient à l'Ancien Testament, qu'ils considéraient tous deux comme la norme de leur foi et qu'ils interprétaient chacun à sa manière, aggravait encore le débat.

On peut affirmer que la controverse messianique remplit une grande part de la vie de l'Eglise chrétienne pendant les premières années de son existence et avant que, par l'initiative de Paul, l'Evangile fût porté hors de la Palestine dans les pays païens. L'Eglise, à cette époque, se composait presque exclusivement d'anciens juifs, elle était judéo-chrétienne. Le judéo-christianisme n'en était pas seulement une fraction plus ou moins importante. Il ne faut pas se laisser induire en erreur par les écrits des Pères qui font allusion aux judéo-chrétiens et qui les représentent comme une secte. C'est la création et l'extension de plus en plus considérable de la grande Eglise en terre païenne, puis la destruction de la vie nationale des Juifs et la disparition, par ce fait, de l'Eglise-mère de Jérusalem, qui causèrent la déchéance du judéo-christianisme. Mais, à l'époque dont nous parlons, il est au premier plan et c'est lui qui porte l'offensive dans le camp de l'orthodoxie juive.

La lutte fut de longue durée et, comme il arrive entre frères ennemis, elle fut acharnée; d'une violence qui ne

Digitized by Google

reculait pas devant la contrainte par corps. Dès que l'hérésie galiléenne avait gagné des adhérents dans un coin du pays, des inquisiteurs envoyés par les autorités de Jérusalem venaient extirper la mauvaise herbe. Le voyage que Saul de Tarse entreprit pour inspecter et épurer les synagogues de Damas (Actes IX, 2) n'est qu'un exemple de ce qui se pratiquait sur une large échelle. A la mission chrétienne répondit partout une contre-mission juive. Dans les maisons des riches et des pauvres, dans les réunions synagogales et dans les milieux du sanhédrin (cf. Jean VII, 45-52) on s'entretenait de la foi nouvelle, on discutait le pour et le contre. Comme au temps de la Réforme du XVIe siècle, les nouvelles doctrines pénétraient sous tous les toits, défrayaient toutes les conversations. Les chefs du judaïsme prirent les mesures les plus sévères contre les novateurs.

C'est à cette époque de compression violente que se rapportent sans doute les versets 11 et 12 du chapitre V de Matthieu (cf. Luc VI, 22-23), qui sont une addition au groupe primitif des macarismes. Ils forment double emploi avec Mat. V, 10. Il s'agit de persécutions fomentées non par la Rome païenne, mais par les Juifs (cf. Mat. V, 12 ἐδίωξαν τοὺς προφήτας et Luc VI, 23 οἱ πατέρες αὐτῶν). Le fait que les persécutés confessaient la messianité de Jésus, Mat. V, 11 ἕνεκεν ἐμοῦ, Luc VI, 22 ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) permet de remonter aux premières années de l'âge apostolique. Le quatrième évangile, qui esquisse un tableau très vivant de la procédure des autorités juives contre ceux qui étaient soupçonnés d'hérésie (cf. Jean IX) mentionne leur décision formelle d'excommunier ceux qui reconnaissaient Jésus pour le Christ (cf. IX, 22). On imagina les mesures les plus impressionnantes pour enrayer le fléau. Justin rapporte que les Juifs avaient coutume, après la prière, de bafouer le nom du Messie chrétien. Dans les liturgies des synagogues on intercala des passages où l'on demandait à Dieu d'exterminer promptement les hérétiques nazaréens et de rayer leurs noms du Livre de la Vie. Malgré cela le judaïsme per-

Digitized by Google

dait toujours plus de membres et le danger de la contagion croissait sans cesse. On se décida à interdire aux fidèles du judaïsme tout commerce avec les chrétiens et surtout on leur fit défense de discuter religion avec eux (cf. Justin, *c. Tryph.*, 38, 122).

Il faut tenir compte de ces circonstances pour bien juger la crise par laquelle passa la tradition de Jésus en ces jours orageux. Que la question du Messie ait agité tous les esprits et qu'elle fût au premier plan du débat, on ne s'en étonnera nullement, puisque les deux adversaires étaient de nationalité juive. C'est le contraire qui ne s'expliquerait pas. C'est contre les attaques savantes et passionnées des théologiens juifs que les croyants durent maintenir les prétentions messianiques de leur maître. Les objections de l'adversaire leur ouvrirent les yeux sur certaines lacunes et certaines anomalies de la tradition évangélique. Il fallut reviser les positions prises, placer tel fait dans un jour nouveau, c'est-à-dire dans la lumière messianique, et chercher des appuis dans les textes des Ecritures. Ce n'est pas dans la calme réflexion du souvenir, mais dans le creuset de la lutte que s'élabora l'Evangile primitif, celui des missionnaires judéo-chrétiens. A peine la jeune Eglise s'était-elle constituée qu'elle dut réparer hâtivement les brèches que l'ennemi ne cessait de faire dans ses murs. La controverse suscite la passion et, dans le feu de la bataille, dans la tension des esprits qu'elle provoque, on ne faisait pas toujours un choix rigoureux des armes. Il en résulta des modifications plus ou moins grandes de l'histoire évangélique, parfois des altérations graves qui en transformèrent le type primitif. L'Evangile missionnaire de l'Eglise judéo-chrétienne eut une tendance *apologétique* prononcée. Il faut y voir l'évolution la plus radicale que l'histoire de Jésus ait traversée depuis la résurrection jusqu'au jour où elle fut fixée irrévocablement dans nos évangiles canoniques. Malheureusement, les documents directs et détaillés retraçant cette phase judéo-chrétienne de l'historiographie évangéli-

Digitized by Google

que nous font défaut. On doit y suppléer par l'intuition. Je ne doute pas, pour ma part, que s'il nous était donné, aujourd'hui, d'entendre de nos oreilles comment les propagandistes judéo-chrétiens en Samarie, en Galilée, à Antioche ou ailleurs exposaient le drame de la vie de Jésus et rétorquaient les arguments de leurs contradicteurs, nous en apprendrions plus long sur la manière dont beaucoup de nos péricopes évangéliques se sont formées que par l'étude critique la plus minutieuse de nos textes actuels.

2.

Si la phase la plus ancienne de l'histoire évangélique n'est plus pour nous qu'une ombre sans consistance, elle n'en a pas moins laissé quelques vestiges dans les livres du Nouveau Testament et dans la littérature extra-canonique; vestiges qui nous permettent de nous faire une idée de son genre apologétique. Le livre des Actes, par exemple, nous fournit à cet égard des renseignements précieux. J'entends parler des discours que l'auteur, dans les premiers chapitres de ce livre, met dans la bouche des apôtres. Ces derniers ne racontent pas à proprement parler les événements dont Jérusalem fut le théâtre. Leurs harangues sont des plaidoiries en faveur de la foi nouvelle. Ils prouvent la mission divine, le caractère messianique de Jésus par les signes, les miracles et les Ecritures (Act. II, 22; III, 22-24; IV, 10). La mort du Christos est expliquée par les desseins de Dieu, par les prophéties (Act. II, 23; III, 18; IV, 11, 25 et suiv.) Elle est attribuée à l'ignorance, à l'aveuglement des Juifs (Act. III, 13, 14, 17). Les orateurs insistent sur la résurrection comme contre-partie et justification de la mort (Act. II, 24-28; IV, 10). Le ton argumentatif domine. L'histoire cède le pas à la controverse. On objectera peut-être l'inauthenticité des discours en question. Mais si l'auteur les a rédigés librement, il n'en reste pas moins que la forme

Digitized by Google

sous laquelle il présente les faits, c'est-à-dire la tournure apologétique des discours en question, répond bien à ce que devait être en réalité la prédication missionnaire parmi les Juifs. C'est un indice qui prend tout son prix, quand on le rapproche du fait que les discours des chapitres postérieurs des Actes ont un genre différent. La controverse messianique proprement dite passe au second plan et il s'y mêle des sujets d'une autre nature. D'ailleurs les motifs des premiers discours qui ont trait surtout à la mort et à la résurrection de Jésus, ne furent pas les seuls qu'on jeta dans le débat. Bien d'autres points importants, tels que la naissance ou l'activité galiléenne de Jésus, furent passés peu à peu au crible messianique, bien que les Actes n'en fassent point mention. Divers écrits de l'antiquité chrétienne en témoignent.

Parmi ces derniers, il faut citer en première ligne l'ouvrage de Justin intitulé : *Dialogue avec le Juif Tryphon,* où nous assistons à une discussion approfondie de la doctrine chrétienne. Non moins important est le *Livre de Vérité* (ἀληθὴς λόγος) du philosophe Celse contre le christianisme. On sait qu'Origène, qui le réfuta, nous en a conservé une grande partie. La date de composition de ces deux ouvrages étant bien postérieure à l'âge apostolique, peut-on faire état de leur contenu pour le problème qui nous occupe ? Nous pensons que oui. Le Juif que Justin met en scène n'est pas un personnage fictif. Le judaïsme qu'il défend n'est pas d'invention chrétienne. Tryphon se présente à nous comme un Juif de la vieille roche (Ἑβραῖος ἐκ τῆς περιτομῆς). S'il est permis de l'identifier avec un rabbin du nom de Tarphon, dont il est souvent question dans les écrits rabbiniques, il était lié d'amitié avec le célèbre R. Akiba et se distingua par son ardeur à combattre les Minim ou judéo-chrétiens. Il demandait par exemple qu'on brûlât leurs évangiles sans égard pour le nom de Dieu qu'ils contenaient. Il aurait encore assisté au culte du temple de Jérusalem avant sa destruction. Il n'est donc pas exclu que, dans son jeune

Digitized by Google

âge, il ait eu aussi des rapports avec l'un ou l'autre des pharisiens et des membres du sanhédrin qui jouèrent un rôle à l'époque de Jésus. Nous concluons de tout cela que les thèses soutenues par le Juif Tryphon dans l'œuvre de Justin, peuvent et doivent être prises en considération quand on étudie la formation de la tradition évangélique au sein de la première Eglise chrétienne. La *paradosis* (tradition) juive était d'une fixité étonnante. Ce qu'un chef d'école avait proclamé faisait loi pour tous ses successeurs. Les générations nouvelles cherchaient leurs armes dans l'arsenal du passé. Ce que Tryphon oppose à son contradicteur, les arguments qu'il met en avant, sont ceux dont se servaient déjà les docteurs et les légistes qui, selon les Actes, citèrent les apôtres Pierre et Jean à la barre. Un point qui milite particulièrement en faveur d'une haute antiquité de l'exposé de Tryphon dans le *Dialogue*, c'est l'abondante argumentation scripturaire. Elle atteint des proportions qui dépassent singulièrement celle que Paul emploie dans ses épîtres. Ce n'est que dans un milieu authentiquement juif que l'étude des Ecritures a pu se développer de la sorte et être pratiquée sur une aussi large échelle. Si l'auteur chrétien du *Dialogue* n'avait voulu composer qu'une apologie fantaisiste, au lieu de reproduire fidèlement ce qu'il avait appris sur la pensée et l'argumentation juives, il aurait pu se faire la partie bien plus belle en présentant à ses lecteurs un judaïsme anémié ou édulcoré.

Avec Celse, ce n'est plus un Juif, mais un païen, qui s'attaque aux doctrines des chrétiens et à l'histoire de Jésus. Où a-t-il puisé ses matériaux? Quelle est leur valeur historique ? On a pensé qu'il les avait empruntés à nos évangiles synoptiques et plus spécialement à Matthieu et à Marc. Il est très probable qu'il a eu connaissance des écrits de l'Ancien comme du Nouveau Testament et en particulier des quatre évangiles, mais il ne leur accorda pas plus de crédit qu'aux renseignements de source juive ou païenne. Les évangiles lui suffisaient d'autant moins qu'il soupçonnait

Digitized by Google

les chrétiens d'en avoir altéré le texte primitif, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. D'autre part Celse fait allusion lui-même à ses relations personnelles avec les prophètes juifs de la Syrie et de la Palestine (*c. Cels.*, VII, 9). Le fait qu'il demeura à Rome n'y contredit pas. Les Juifs affluaient dans la capitale. Celse dut se renseigner auprès d'eux sur les objections que la Synagogue faisait à la doctrine nouvelle. Il était si bien documenté à ce sujet qu'il consacra toute une partie du *Livre de Vérité* à la polémique juive contre le christianisme. En effet, avant d'exposer ce que, de son point de vue philosophique, il reproche tant aux Juifs qu'aux chrétiens, il met en scène un rabbin qui, dans un discours très étendu, s'en prend d'abord à Jésus et se retourne ensuite contre ceux de ses coreligionnaires qui s'étaient laissé enrôler sous la bannière de l'Eglise. Il y a lieu, je pense, de s'étonner et de se rendre compte, plus que ne l'ont fait les critiques, de ce double courant du *Livre de Vérité*. La juxtaposition des deux parties n'est pas naturelle. L'insertion de la polémique juive contre le christianisme ne se comprend bien que si l'auteur n'a pas composé cette partie expressément pour son livre, mais s'il utilise un travail antérieur, peut-être des notes prises par lui dans les entretiens avec les rabbins dont il fut question plus haut. Cela revient à dire que la polémique du Juif de Celse n'est point de date récente, mais la reproduction des vieux arguments forgés par les docteurs palestiniens du Ier siècle. La littérature polémique et apologétique des Juifs, comme celle des chrétiens, avait sa topique et ses formes traditionnelles.

Celse disposait donc de sources d'information indépendantes du Nouveau Testament. Si les points qu'il traite se retrouvent dans Matthieu, Luc ou Jean, ce n'est pas encore la preuve qu'il les a empruntés à ces écrivains. Quand un critique, à la recherche des sources du *Livre de Vérité*, raisonne ainsi : « (Celse) sait que Jésus s'appelait le Nazaréen,

Digitized by Google

ce qui nous reporte à Matthieu » (1), ce raisonnement peut se soutenir par rapport aux lecteurs modernes de Celse, mais il ne tranche pas la question pour Celse lui-même. Il faudrait des citations textuelles d'une certaine étendue. Il suffirait même que Celse eût indiqué une fois ou l'autre le nom de l'évangéliste qu'il a mis à contribution. Mais dans les fragments qui nous restent, il n'invoque jamais le témoignage d'un de nos évangiles canoniques en le désignant par son nom. D'autre part, il apporte quelques détails qu'il ne peut tenir de ces derniers. Il compte par exemple dix ou onze apôtres, soit qu'il ne connaisse pas la tradition officielle de l'Eglise, soit qu'il donne la préférence à un écrivain inconnu. Mais quoiqu'il en soit des lectures que ce philosophe épris de vérité ait pu faire sur le sujet qui l'intéressait, il n'a certainement pas dédaigné l'information orale (2) et il eut l'occasion précieuse pour sa tâche de polémiste de s'enquérir auprès de personnes qui étaient au courant des anciennes controverses entre Juifs et judéo-chrétiens. Dans cette supposition que Celse parvint vraiment à s'entourer de quelques lumières sur le passé lointain de l'Eglise, un passage de son réquisitoire mérite une mention spéciale. Il est capital pour la solution de notre problème. Au livre II, 26-27, le rabbin qui réprimande ses anciens coreligionnaires pour leur apostasie, affirme que la tradition évangélique est un tissu de fictions invraisemblables, et que quelques-uns d'entre les chrétiens, semblables en cela aux gens ivres qui portent la main sur eux mêmes, ont *remanié trois ou quatre fois et plus l'évangile, en altérant le texte primitif, afin de*

(1) Pélagaud, *Celse et les premières luttes entre la philosophie et le christianisme* (Paris, 1879), p. 409.

(2) D'après F. S. Muth (*Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, 1899), Celse tient sa connaissance du christianisme de l'observation personnelle et des rapports oraux. Mais sa connaissance de l'argumentation juive ne peut être basée que sur un écrit ou des entretiens avec qui de droit.

Digitized by Google

pouvoir répondre aux objections de ceux qui les avaient convaincus d'erreur. Voilà un propos bien significatif. Ce n'est pas là un grief qu'on invente au pied levé. L'allusion à tout un travail de transformations successives d'un texte primitif(1) ne ressemble point à un argument conventionnel. C'est un bruit qui courait, les adversaires l'avaient grossi, mais il ne laissait pas de reposer sur un fondement véritable. La critique interne de nos évangiles prouve suffisamment que l'histoire évangélique a évolué, même encore après qu'on eût commencé à la fixer par écrit. Cette évolution était due en partie, ainsi que le texte sus-mentionné le confirme, au devoir pressant des chrétiens de parer aux attaques des adversaires.

En quelle mesure cette thèse s'accrédite-t-elle par l'étude de nos synoptiques? A l'époque où ils furent rédigés, l'âge apostolique n'était déjà plus qu'un souvenir. La lutte contre le messianisme juif n'était plus le sujet unique, ni principal, des préoccupations de l'Eglise. La propagande chrétienne avait rencontré sur son chemin bien d'autres difficultés, surtout d'ordre pratique: l'abrogation de la loi mosaïque, la vie commune avec les pagano-chrétiens, l'organisation ecclésiastique, le rôle et le rang des apôtres, etc. De tout cela, il y a plus d'une trace dans nos documents évangéliques. Surtout on y remarque une conception nouvelle du Christos, dont la christologie de l'Eglise est l'émanation. La caractéristique de Jésus comme le Messie d'Israël n'entre plus que

(1) Les termes employés par Celse *μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον* sont des plus caractéristiques. Il n'y a pas lieu de les rapporter à des évangiles apocryphes, puisque Celse voulait combattre le christianisme officiel et ses écrits. Il n'aurait pu imputer à l'Eglise les errements des sectaires. Il est vrai que les hérétiques se livraient à des falsifications de textes continuelles et que les orthodoxes s'employaient à les découvrir et à les signaler (voir Tertullien, *adv. Marc.*, IV, 5 « nam et quotidie reformant, prout a nobis quotidie revincuntur »). Mais cet état de choses au sein de l'Eglise du IIe et du IIIe siècle n'était rien d'absolument nouveau, ce n'était que la répétition de ce qui s'était passé dès la fondation du christianisme entre les fidèles de la Synagogue et les croyants de la nouvelle observance.

Digitized by Google

pour une part dans le programme de ces œuvres placées sur les confins de deux âges. La controverse messianique, propre à l'époque primitive, est encore la plus apparente dans l'évangile de Matthieu. Et c'est à bon droit. Car ainsi se confirment les déclarations des Pères concernant l'origine de cet évangile. Le fait que Matthieu relève volontiers dans la vie de Jésus les traits messianiques, est en corrélation parfaite avec cette circonstance qu'il écrivit dans un milieu juif et pour des chrétiens judaïsants. Le même évangéliste se distingue encore des autres par l'abondance des citations de l'Ancien Testament et cela est conforme également au procédé qu'on employait dans la discussion de l'âge apostolique.

Mais quel que soit le zèle de Matthieu pour le problème messianique, il ne nous permet plus de nous faire une idée de la passion intense avec laquelle ce problème était débattu immédiatement après la mort de Jésus par les partis en présence. Dans l'intervalle, l'horizon, le caractère, la langue même de l'Eglise avaient changé. N'oublions pas que le récit et les démonstrations scripturaires de Matthieu sont rédigés en grec, tandis que dans les discussions auxquelles nous faisons allusion on s'était servi de l'araméen et de la langue sacrée de l'Ancien Testament. Cette différence de langues est aussi un indice du recul dans lequel était entré le messianisme. Qu'on en juge par la terminologie. Alors que l'évangile de Jean fait encore usage à deux reprises (I, 42; IV, 25) de la forme originale ὁ Μεσσίας, aucun des autres évangélistes, pas même Matthieu, ne l'a reproduite une seule fois. Et c'est ainsi que, sous bien d'autres rapports encore, ils ne nous donnent plus qu'un écho très affaibli de la vie du passé. Cependant, l'allure didactique, la forme théorique que le problème de la messianité de Jésus a revêtues chez eux, ne doivent pas nous voiler l'importance qu'il eut auparavant. Ces cendres presque éteintes témoignent d'une fournaise antérieure dont elles sont le résidu. La tâche de l'exégète consiste à souffler sur elles pour

Digitized by Google

en faire jaillir une flamme qui nous éclaire sur leur provenance.

Examinons donc maintenant de plus près quelques-uns des motifs messianiques qu'a notés le premier évangile, et étudions-les à la lumière des débats de l'âge apostolique. Nous fixons notre choix sur les données qui se rapportent aux origines de Jésus et au cadre extérieur de sa vie : soit sa descendance, son lieu de naissance et son champ d'activité.

3.

La prétention des disciples de Jésus, qu'on devait reconnaître en lui le Messie, se heurta dès l'abord à son manque de descendance royale. Car c'était la croyance générale du judaïsme que le Messie sortirait de la famille de David. Rien peut-être ne prouve mieux combien elle était enracinée dans les esprits que l'exemple de l'apôtre Paul. Il l'adopta (Rom. I 4), bien qu'elle paraisse peu en harmonie avec sa théorie de l'extrême abaissement du Fils de Dieu. Ne semble-t-il pas aussi que l'idée paulinienne de l'origine céleste du Christos dût rendre la naissance royale superflue ? Mais les Ecritures parlaient haut et clair et c'est précisément dans l'épître où il démontre l'harmonie profonde de la foi chrétienne avec les oracles de l'Ancien Testament que Paul décerne aussi le titre de Fils de David à son Christ. Dès que la foi en la messianité du Crucifié fut rendue indubitable par sa résurrection, elle emporta dans les âmes la conviction que sa vie terrestre répondait en tous points aux exigences du dogme messianique. L'un de ces points était l'origine davidique. La question se posa pour les néophytes comme pour les conservateurs juifs de savoir si le nouveau Messie était en règle avec le dogme. Ses adhérents la résolurent par l'affirmative. Mais comme les adversaires exigeaient des preuves, les propagandistes de la foi nouvelle se mirent en quête de documents à l'appui. Ce fut là l'origine des tables généalogiques.

Leurs auteurs n'avaient point le souci de l'histoire.

Digitized by Google

Sans doute ils durent étudier de près les textes sacrés avant de consigner les résultats de leurs recherches par écrit. Mais ces études n'étaient pas de nature théorique, comme celles des scribes et des docteurs de la loi.

Un texte ancien nous apporte des détails inédits sur ce sujet. Un fragment des *Catenae*, qui a trait aux écrits d'Irénée, rappelle que l'évangile de Matthieu fut écrit à l'intention de lecteurs d'origine juive (πρὸς Ἰουδαίους) et que ceux-ci désiraient ardemment que le Christ fût de la race de David. Matthieu lui-même, ajoute le commentateur, avait le même désir, qui se manifestait plus fortement encore chez lui. Il s'efforça donc de toutes les manières de donner satisfaction à ces gens-là et à leur *supposition* que le Christ était de la race de David (ὡς εἴη ἐκ σπέρματος...). C'est pourquoi Matthieu traita d'abord de la genèse de Jésus (1).

On ne saurait souligner plus fortement le caractère tout subjectif de l'entreprise. C'est la controverse qui a engendré la littérature généalogique. En remontant jusqu'aux patriarches, on crut asseoir solidement le credo messianique de la communauté, mais on ne parvint pas à convaincre les adversaires, qui continuèrent à propager les bruits les plus fâcheux sur Jésus. C'est de leurs propos que s'inspire Celse, quand il affirme que Jésus était issu d'une pauvre paysanne, qui dut gagner sa vie en filant. Elle n'était, dit-il, ni fortunée, ni de condition royale. La misère des parents de Jésus ne cadre pas avec le Royaume de Dieu (2) (*c. Cels.*, I, 39). Ailleurs

(1) Voici le texte original complet [reproduit par Th. ZAHN, *Einl. in das N. T.*, II, p. 267, 1899²] : Τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη· οὗτοι γὰρ ἐπεθύμουν πάνυ σφόδρα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ Χριστὸν, ὁ δὲ Ματθαῖος ἔτι μᾶλλον σφοδροτέραν ἔχων τὴν τοιαύτην ἐπιθυμίαν, παντοίως ἔσπευδε πληροφορίαν παρέχειν αὐτοῖς, ὡς εἴη ἐκ σπέρματος Δαβὶδ ὁ Χριστός· διὸ καὶ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἤρξατο. Le dépouillement de la littérature touffue des *Catenae* n'en est encore qu'à ses débuts. Les recherches de quelques savants, comme Paul Wendland, font voir le profit que la science biblique peut en retirer.

(2) L'expression « Royaume de Dieu » n'appartient pas à Celse, ainsi que Keim (*Celsus' Wahres Wort*, p. 13) l'a relevé. C'est une preuve que Celse ne fait que reproduire ici l'ancienne polémique juive.

Digitized by Google

encore Celse revient sur la campagne des polémistes juifs contre les essais généalogiques des chrétiens. Peut-être doit-on inférer de ses paroles qu'il a fait une distinction entre les évangélistes et les auteurs des généalogies. La tentative de ramener l'origine de Jésus aux rois de Juda et au premier homme est, selon lui, une preuve d'effronterie et d'orgueil (*c. C.*, II, 32). C'est là encore une réminiscence. Apparemment, il fut un temps où la question de la descendance de Jésus eut le don d'exciter les esprits au plus haut point. La publication des tableaux canoniques n'eut pas l'effet de clore le débat, mais elle le ralluma à nouveau. Toute la question généalogique fut essentiellement une matière de controverse. Car les chrétiens eux-mêmes, ainsi que l'observe Origène dans le passage susdit, ne s'accordaient nullement sur le sujet et beaucoup d'entre eux contestaient l'authenticité des listes.

On connaît les résultats auxquels a abouti, il y a longtemps, la critique littéraire des textes canoniques relatifs aux généalogies. Ils confirment le point de vue que nous venons de développer. Rappelons seulement les conclusions suivantes: Les tables généalogiques de Matthieu et de Luc on existé d'abord indépendamment de nos évangiles. Elles y furent incorporées par les rédacteurs. Le titre de la généalogie dans Matthieu ne se rapporte qu'à cette généalogie et ne doit pas s'entendre de tout l'évangile. La fin de la table, au verset 17, est reliée avec peine au récit qui suit, par une soudure qui ne satisfait le lecteur ni par la forme, ni par le fond. Luc ayant inséré sa liste tout occasionnellement, à une place différente, fait voir que cette matière n'appartenait pas à la vieille tradition évangélique.

4.

La naissance de Jésus dans la bourgade royale de Bethléem en Judée est intimément liée à sa descendance davidique. A lire le récit de Matthieu, il semblerait qu'on transférât

Digitized by Google

le lieu de naissance de Nazareth à Bethléem pour se mettre en règle avec les Ecritures. Mais il est certain que ce n'est pas l'exégèse des écoles qui donna la première impulsion. La Bible ne fut pas le point de départ, mais la confirmation de la thèse nouvelle. La naissance à Bethléem fait partie d'un système. Elle est en connexion avec une question d'une plus large envergure, c'est-à-dire avec une conception nouvelle de la vie de Jésus, comme nous l'exposerons dans la suite.

La polémique juive contre l'Eglise naissante posa en principe que le Messie d'Israël ne pouvait pas appartenir à la Galilée. Il ne devait point naître dans cette province retirée, tout aussi peu qu'il devait limiter son activité à ses habitants. La question du *lieu* de naissance n'était qu'un corollaire de celle de la province. Si Nazareth seul avait paru indigne et empêché les conservateurs juifs de se joindre aux chrétiens, pourquoi ceux-ci n'auraient-ils pas fait naître Jésus à Capernaüm ou quelque autre endroit de la Galilée ? Mais la dogmatique juive assignait au Messie, comme champ d'activité, Jérusalem et la Judée. L'opposition entre les Galiléens et les Judéens ne date pas de Jésus, mais c'est à son sujet qu'elle fut ravivée. Déjà de son vivant il fut appelé le Nazaréen ou le Galiléen par la populace de la capitale fanatisée pas les prêtres. Après son exécution, la propagande des apôtres ayant réussi à détacher du judaïsme un nombre croissant de fidèles, la polémique s'accentua. Les docteurs de la Synagogue publièrent maintenant à tous les vents la tare galiléenne de la nouvelle secte. On réédita d'anciens propos malveillants sur les petites bourgades galiléennes et leurs habitants. Si l'auteur du quatrième évangile rapporte expressément que le Christ, selon l'opinion de ses contemporains, ne pouvait venir de la Galilée (Jean VII, 41), c'est qu'il n'était pas sans savoir que les Juifs de ce temps-là s'étaient servis principalement de cet argument pour dissuader ceux qui étaient sur le point de se laisser gagner par les nouveautés galiléennes. Le mot bien connu de Natha-

Digitized by Google

naël : « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth ? » (Jean I, 46), est peut-être un vieux dicton populaire qu'on s'empressa de faire revivre pour arrêter les progrès du mal. Un passage de Justin mérite d'être signalé. Parlant de la croisade que les Juifs entreprirent, au lendemain de la résurrection, par tout l'univers, il en caractérise l'objet de la manière suivante : Les délégués juifs étaient chargés d'annoncer partout qu'une secte impie venait d'être fondée par un certain Jésus, un *imposteur galiléen* (*Dial.*, 108).

Il n'y a donc pas de doute que le judaïsme ne dirigeât dès l'abord ses efforts contre le galiléisme de Jésus. Ce faisant, il avait bien calculé son coup. L'œil de l'adversaire n'excelle-t-il pas à découvrir nos points faibles ? Le christianisme commença par être un mouvement galiléen. Ce n'est pas seulement que son promoteur s'était confiné lui-même jusqu'à la fin de sa carrière dans d'étroites limites territoriales, mais encore ses adhérents s'étaient recrutés presqu'exclusivement dans les contrées avoisinant la mer de Galilée. Lors de son entrée triomphale à Jérusalem, ce furent les pèlerins de la Galilée qui lui firent cortège et lui préparèrent une ovation. Si la première communauté ne se fixa pas dans un endroit galiléen, mais à Jérusalem, c'est qu'elle attendait le retour glorieux du maître dans la ville même où il avait subi le martyre. Elle ne perdit pas pour cela son caractère propre, car elle y forma un groupe à part, une sorte de colonie étrangère, dont le parler trahissait la provenance galiléenne (cf. Act. II, 7, *ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι* ; cf. I, 11, *ἄνδρες Γαλιλαῖοι*).

Le christianisme était donc bien à l'origine un mouvement séparatiste qui s'était dessiné au sein du judaïsme. On le décria comme une innovation inintelligente et antinationale. La masse juive éprouva pour ces schismatiques du nord à peu près les mêmes sentiments que provoquerait en France un mouvement insurrectionnel et séparatiste de la Vendée ou de la Bretagne. L'épithète de « galiléen » joua à certains égards le même rôle que les termes de « parpaillot »

Digitized by Google

ou de « chouan » à d'autres époques de l'histoire. Dans les discussions religieuses des assemblées juives on se servait couramment de cette épithète pour fermer la bouche aux contradicteurs : cf. Jean VII, 52 (μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ;). Si l'on excepte la croix du Christ, il n'y eut sans doute rien dans le christianisme qui inspira davantage aux Juifs le mépris de la secte nouvelle et les incita plus fortement à repousser ses avances que le fait que l'Evangile était une importation galiléenne. On sait que la société païenne elle-même emprunta aux Juifs l'habitude de désigner les adeptes de la religion chrétienne comme des galiléens. Cet emprunt et l'étonnante persistance du préjugé jusqu'au temps de Julien l'Apostat sont encore des preuves de l'importance majeure que le judaïsme avait accordée à ce point dès l'origine. Le terme de galiléen avait pris une valeur symbolique : il résumait l'aversion de tout un peuple, de toute une génération et eut cette longévité surprenante, particulière aux symboles.

5.

Examinons maintenant l'attitude qu'adopta l'Eglise judéo-chrétienne dans la controverse que nous venons d'exposer. On peut résumer son point de vue en disant qu'elle partagea l'enfance de Jésus entre Nazareth et Bethléem, comme elle partagea son activité entre la Galilée et la Judée. C'était là un compromis entre l'histoire et la dogmatique. Sans renier ouvertement la tradition ancienne, on la modifia dans le sens messianique. Cette attitude manque sans doute de netteté et de vérité ; mais n'oublions pas que l'Eglise naissante était engagée dans une lutte sans merci et qu'elle était résolue d'en sortir victorieuse. Devant concilier le dogme avec des faits qui ne s'y pliaient guère, elle ne pouvait aboutir qu'à des résultats imparfaits.

Etudions de plus près d'abord la question de la naissance à Bethléem, ensuite celle de l'activité galiléenne. La substi-

Digitized by Google

tution de Bethléem à Nazareth montre clairement combien le besoin de conformer l'enseignement de l'Eglise à la théologie juive était pressant. Nazareth n'avait pas la moindre place dans le système messianique traditionnel. S'il ne s'était agi que d'orner la naissance du nouveau Messie de traits légendaires, comme ils abondent dans les récits de l'Ancien Testament relatifs aux héros d'Israël, Nazareth eût fait l'affaire aussi bien que Bethléem. Pour entourer le berceau de Jésus d'une auréole surnaturelle, il était superflu de le déplacer. Pourquoi s'écarter de l'histoire authentique au point de remplacer Nazareth par un endroit qui ne figurait nulle part ailleurs dans la vie connue de Jésus? Mais Bethléem offrait d'inappréciables avantages à la propagande chrétienne, puisque celle-ci se mettait ainsi en règle avec les Saintes Ecritures, avec les exigences de la théologie messianique et avec les aspirations de ceux qu'elle cherchait à convertir. En effet, la naissance dans la « ville de David » (Luc II, 4) formait pendant à la descendance davidique. C'était comme un sceau nouveau imprimé sur le parchemin messianique de Jésus. Le fondateur de la nouvelle religion étant né à Bethléem devint un judéen, un Juif authentique. On coupa court à la critique de son origine galiléenne. Les textes évangéliques semblent porter encore la trace de cette préoccupation de la chrétienté. Il se peut que Luc II, 4 (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας... εἰς τὴν Ἰουδαίαν) ne reflète aucune intention. Mais il n'en est pas de même de la citation du prophète Michée dans Mat. II, 6. Car ici l'évangéliste a changé le texte sacré, en remplaçant les mots du prophète : « Bethléem Ephrata » par « Bethléem, *terre de Judée* ». La tendance de placer le berceau de Jésus en territoire judéen et de revendiquer pour le prophète galiléen un droit de cité dans la Judée est ici nettement accusée.

Cependant il faut se garder de mal juger cette entreprise apologétique de l'Eglise, comme si elle résultait d'une décision arbitraire. Les conducteurs du troupeau n'avaient nullement conscience d'altérer la vérité de l'histoire. Partant

Digitized by Google

de la conviction que Jésus était le Messie promis, ils devaient admettre aussi que toutes les prophéties s'étaient réalisées en lui. La thèse bethléémite n'était donc point d'invention humaine à leurs yeux. Elle leur était révélée par l'Esprit de Dieu, qui l'avait annoncée dans les Ecritures. Sans cette conviction intime ils ne se fussent jamais aventurés dans la voie nouvelle. Le passage de Michée cité par Matthieu en faveur de Bethléem fut certainement interprété dans le sens messianique déjà avant l'ère chrétienne par les docteurs de la Synagogue (cf. Mat. II, 4-5). Seulement c'était alors une thèse de la théologie plutôt qu'une croyance répandue dans les masses. Sauf dans Michée et dans l'histoire de David, Bethléem ne figure nulle part dans la littérature de l'Ancien Testament. C'est l'Eglise judéo-chrétienne qui lança ce motif dans le domaine public et l'exploita dans l'intérêt de sa cause. Sa démonstration ne fut pas sans faire impression sur la foule et plus d'un se laissa convaincre (Jean VII, 1-43). Dans ces circonstances on s'explique que depuis lors, comme l'affirme Origène (*c. Cels.*, I, 51), les adversaires des chrétiens aient évité avec soin de parler de Bethléem, comme de la patrie du Messie. Ce n'est d'ailleurs pas le seul point de doctrine dont les docteurs du judaïsme durent se désister. La Synagogue a évacué plus d'une fois ses anciennes positions, lorsque l'Eglise réussit à y prendre pied.

Le texte de Matthieu contient encore un autre indice de l'influence de la tendance apologétique sur le texte sacré. Tandis que le prophète Michée disait de Bethléhem : « Tu es trop petite pour être classée parmi les villes de Juda », notre évangéliste a donné à ce texte la forme suivante : « *tu n'es nullement la plus petite* entre les principautés de Juda ». Ainsi donc Matthieu nie expressément la petitesse de Bethléem, alors que ce point était fortement marqué dans le texte authentique du prophète. Que le sens général de la citation en soit affecté ou non, c'est une question à part. Mais les commentateurs ne devraient pas, en la sou-

Digitized by Google

levant, se dispenser de répondre à cette autre question plus grave : pourquoi l'évangéliste se sert-il d'une tournure différente de l'original ? Elle n'est pas l'effet du hasard. Elle dénote au contraire le souci de ne pas jeter la moindre déconsidération sur l'endroit qui vit naître le Christ. Dès l'instant que les chrétiens renonçaient à la Galilée, objet du dédain de l'orthodoxie juive, ils ne pouvaient s'accommoder d'un texte qui avouait et soulignait l'insignifiance de Bethléem. On ne troque pas une non-valeur contre une non-valeur. L'Eglise, mise en garde par l'esprit de dénigrement de l'adversaire, veilla avec un soin jaloux à ce que rien de défavorable à son Christ ne pût être déduit de ses allégations messianiques.

Nous avons constaté plus haut, à propos de la généalogie, que nos conclusions sont appuyées par la critique littéraire des synoptiques. Il en est de même pour la question qui nous occupe maintenant. Pour ce qui concerne Luc, les exégètes ont observé que la mention de Bethléem n'est pas un élément absolument indispensable de son évangile de l'enfance. On trouvera les preuves de cette assertion dans les commentaires modernes de cet évangile. Mais dans Matthieu aussi la naissance en Judée fait l'impression d'un motif surajouté qu'on eut bien de la peine à accorder avec les données de l'histoire. Le verset qui relate que Joseph prit la mère et l'enfant et *s'en vint au pays d'Israël* (II, 21), surprend. Il eût été plus naturel de dire ouvertement qu'il ne retourna pas à Bethléem. L'auteur éprouve lui-même le besoin de s'expliquer, puisque dans le verset suivant, sans plus nommer Bethléem, il rappelle qu'un fils d'Hérode régnait *en Judée* et que pour cela Joseph craignit d'y aller. Mais l'ange qui lui ordonnait de retourner, n'avait-il pas déclaré aussi : « car ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie du petit enfant » (II, 20) ? Pourquoi Joseph a-t-il encore des craintes et pourquoi ne tient-il compte que de la moitié de l'injonction céleste. C'est que l'évangéliste doit donner à partir de cet endroit la description de la carrière publique,

Digitized by Google

c'est-à-dire de la vie *galiléenne* de Jésus. Il veut donc atteindre son but, qui est l'établissement de la sainte famille en Galilée. Le ciel doit intervenir une seconde fois (Mat. II, 22 b) pour amener le résultat désiré. Si Joseph a quelque peine à aboutir, le narrateur n'en a pas moins. Ayant introduit l'épisode de Bethléem, c'est-à-dire un motif étranger à l'histoire, il a dérangé l'économie de l'évangile et ne peut se soustraire aux conséquences de son acte. L'embarras qui en résulte pour lui est bien visible dans le texte. A partir du verset 19 où il raconte le retour de Joseph dans son pays, il ne fait plus qu'une allusion voilée à l'événement de Bethléem et met une certaine affectation à ne plus prononcer ce nom. Si la naissance du Christ à Bethléem a trouvé une place dans son évangile, elle reste cependant en marge de son œuvre.

La fin de la péricope de Matthieu contient un passage très suggestif. C'est un essai de justification du caractère *nazaréen* de Jésus (Mat. II, 23). Donc, avant de tourner ses regards vers Bethléem, l'Eglise naissante avait livré bataille sur la position de Nazareth. Cette justification va à l'encontre de la tendance qui domine actuellement dans l'évangile et qui est en faveur de la Judée. Elle n'est donc pas le fait du rédacteur de l'évangile. C'est un motif plus ancien que ce dernier a sauvé de l'oubli et qui jouait un rôle dans la première controverse sur les origines de Jésus. La tradition primitive entendait par ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, que le Christ serait *natif* de Nazareth. Que Jésus fût allé demeurer quelque temps à Nazareth n'importait guère. Cela ne valait pas les frais d'une démonstration scripturaire. Mais l'évangéliste qui avait adopté la thèse bethléémite ne pouvait se donner un démenti à la fin de son récit. Il dut interpréter la prophétie relative au Nazaréen du fait que son héros *habita* l'endroit. S'il a fait quand même une place à cette citation dans son livre, c'est qu'il n'ignorait point que les premiers chrétiens s'en étaient souvent servis dans la discussion. En outre, Jésus ayant passé toute sa jeunesse à Nazareth, il

Digitized by Google

n'était pas superflu pour son biographe d'insérer une prophétie qui s'y rapportait. Il ajoutait ainsi à tous les autres un argument nouveau en faveur de sa messianité.

Si le passage Mat. II, 23 doit être entendu primitivement dans le sens que nous venons d'indiquer, il nous éclaire sur la première phase de l'apologie chrétienne. On ne songeait point encore dans ces temps-là à situer la patrie de Jésus en Judée. On s'en tenait à Nazareth et on revendiquait pour cet endroit obscur un droit messianique. Saint Jérôme a gardé le souvenir de cet état de choses ancien, car il rapporte que cette citation de Mat. II, 23 *(quoniam Nazorœus vocabitur)* était empruntée à l'évangile des Hébreux (*De vir. ill.*, III). Cependant cet argument des judéo-chrétiens n'était pas de nature à ébranler leurs compatriotes demeurés fidèles à la foi des pères. En effet, la preuve qu'on prétendait tirer de la citation repose sur une base bien fragile. Elle ne pouvait à la longue satisfaire la conscience chrétienne elle-même. Il suffit de considérer cette citation un instant. Comme aucun prophète n'avait fait mention de Nazareth, elle en appelle *aux prophètes* en général, c'est-à-dire à diverses paroles de l'Ancien Testament, où il est parlé d'un rejeton (*nezer*). Ce terme de « *nezer* », où l'on vit une allusion au Nazaréen, devait être une désignation du Messie. C'était un échafaudage très problématique. La combinaison de tous les textes de l'Ancien Testament que les commentateurs ont invoqués pour justifier la citation ne donne jamais le résultat cherché, c'est-à-dire la leçon canonique : il s'appellera le Nazaréen. Les exégètes les moins prévenus contre l'Evangile l'ont bien senti, puisque, en désespoir de cause, ils ont recours à des expédients, comme celui d'un ouvrage apocryphe ou d'un livre perdu, auquel l'évangéliste aurait fait un emprunt.

L'arme défensive que les judéo-chrétiens s'étaient forgée d'abord en canonisant Nazareth, ne fut pas assez forte pour parer le coup de l'adversaire. Nazareth resta l'écharde dans leur chair. N'y aurait-il pas trace de cela dans nos docu-

Digitized by Google

ments canoniques? La façon dont cet endroit y est traité est la preuve que ni la confiance dans le bon droit messianique de Nazareth, ni même sa considération en général ne furent accrues par cette première campagne en sa faveur. Les évangélistes parlent *d'une ville appelée* Nazareth (Mat. II, 23; Luc I, 26) à peu près comme ils font pour des endroits obscurs du nom de Naïn (Luc VII, 11), de Sichar (Jean IV, 5) et d'autres. La nuance est sensible si l'on compare leur manière de s'exprimer quand il s'agit de Bethléhem ou de Jéricho ou de Capernaüm (cf. Mat. II, 10; IV, 13; XX, 29). Matthieu n'aurait-il pas aussi la tendance de substituer à Nazareth un centre plus important, quand il fait de Capernaüm la résidence habituelle de Jésus? Le verset 13 de son quatrième chapitre, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres synoptiques, offre matière à réflexion. Pourquoi cette hâte d'éloigner Jésus de Nazareth pour le fixer *définitivement* (κατῴκησεν) à Capernaüm. L'évangile de Luc ne permet pas de supposer un déplacement de ce genre. Dans un discours prononcé dans la synagogue de Nazareth, Jésus fait allusion à des œuvres en grand nombre qu'il a accomplies *antérieurement* à Capernaüm (Luc IV, 23). Donc le départ *définitif* de Nazareth (καταλιπών) comme l'établissement *définitif* à Capernaüm sont quelque peu théoriques. Il n'y a pas de doute que Jésus n'ait visité plus d'une fois dans le cours de son ministère itinérant la ville de Capernaüm, située au bord du lac, point de départ et d'arrivée de tous les voyageurs. Mais cela ne justifie pas le terme de κατῴκησεν employé par Matthieu. Rappelons, à titre de contraste, que le quatrième évangile parlant d'un voyage de Jésus et de sa famille à Capernaüm ajoute textuellement qu'ils n'y demeurèrent que *peu de jours* (Jean II, 12). Au reste il est compréhensible que les fidèles galiléens aient mieux aimé assigner à leur maître comme résidence un endroit de l'importance de Capernaüm qui était à la fois ville de garnison, port marchand, entrepôt de douane et rendez-vous des étrangers. S'il pouvait encore rester un doute

Digitized by Google

quant à cette intention des judéo-chrétiens d'établir un lien des plus étroits entre Jésus et Capernaüm au préjudice de Nazareth, il devrait disparaître à la lecture de Mat. IX, 1. Car ici Capernaüm est désigné comme la *propre ville* de Jésus, ce qui est en opposition flagrante avec la tradition la plus ancienne, conservée par Matthieu lui-même et où Nazareth est appelé la patrie (et même ἰδία πατρίς) de Jésus (Mat. XIII, 54, 57).

En présence des textes que nous venons d'analyser, il faut bien conclure comme suit : de même qu'on substitua Bethléem à Nazareth comme lieu de sa naissance, on entreprit aussi de déplacer la demeure de Jésus en la fixant à Capernaüm de préférence à Nazareth. C'était pour combler en quelque mesure le déficit que présentait l'histoire du prophète nazaréen au point de vue messianique. Mais du même coup la première communauté chrétienne avouait l'impuissance où elle se trouvait à faire accepter son Christ par la masse juive. Toutes les recherches bibliques en faveur de Nazareth ne réussirent pas à détruire l'effet de l'impitoyable critique des scribes et des docteurs contre cet endroit déshérité. Cette première passe d'armes entre la Synagogue et l'Eglise fait mieux comprendre pourquoi celle-ci se décida bientôt à évacuer la position de Nazareth pour se retrancher plus fortement dans le bastion nouvellement érigé de Bethléem.

Mais la fiction, quelque belle qu'elle soit, ne dure jamais qu'un temps. Elle est impuissante contre les faits. On n'efface pas l'histoire d'un trait de plume. Nazareth, qu'on avait voulu évincer, réapparaissait à chaque étape de la vie de Jésus et réclamait ses droits. Non seulement sa jeunesse se passe dans ce lieu, sa famille y demeure, il y revient lui-même et y participe au service divin, mais encore, comme nous venons de le voir, les évangélistes eux-mêmes continuent de parler de Nazareth comme de la patrie de Jésus. Rien ne donne une idée plus nette de l'impasse dans laquelle l'Eglise s'était engagée que la péricope de Luc IV, 16-30. La remarque par la-

Digitized by Google

quelle l'auteur l'introduit : « Nazareth, où il (Jésus) avait été élevé » est destinée à la raccorder avec l'histoire de Bethléem. Mais toute la suite du texte lucanien, où Nazareth figure comme patrie de Jésus (IV, 23-24), forme disparate avec l'exorde. Cette double qualification de la bourgade de Nazareth, comme mère nourricière et comme patrie de Jésus, dans la même péricope, caractérise le changement d'orientation qui se produisit dans l'historiographie évangélique. Luc, qui a des prétentions d'historien, s'est préoccupé de mettre de l'unité dans son œuvre, tandis que Matthieu, qui se soucie moins de la concordance entre les diverses parties de son livre, signale l'arrivée de Jésus dans sa *patrie* Nazareth (XIII, 54 ; cf. Marc VI, I), comme s'il n'avait pas fait une assertion différente au chapitre II. Il reproduit sans doute la péricope, telle qu'elle s'était formée avant lui et nous fournit ainsi la preuve qu'on ne se doutait pas encore dans ces temps reculés de l'existence de la légende de Bethléem.

6.

Il était dans la logique des choses que la controverse messianique qui s'était engagée sur la généalogie et le lieu de naissance de Jésus prît des proportions plus vastes. L'opposition que le judaïsme témoignait aux origines galiléennes du nouveau Messie devait s'étendre à tout son ministère. Le fait qu'il s'était concentré sur la Galilée paraissait incompatible avec la prétention messianique. L'Elu de Dieu, le Roi d'Israël ne pouvait faire d'un coin de terre mal réputé, infecté de paganisme, le centre de son activité. C'est donc le caractère galiléen de l'œuvre de Jésus qui fut mis en cause. La jeune Eglise réagit d'une façon toujours plus décidée et plus ouverte contre cette critique. Le chapitre de ces réactions successives offre un intérêt considérable. Après avoir essayé de plusieurs autres méthodes, les chrétiens finirent par faire sortir leur maître des frontières étroites de la province galiléenne. Ils élargirent son

Digitized by Google

champ d'activité jusqu'à le mettre en contact avec le peuple juif tout entier. Ce ne fut pas là une petite entreprise. On avait plustôt fait de déplacer le berceau de Jésus en imaginant un motif qui obligeait la famille à faire un voyage en Judée, que de relâcher les liens étroits qui l'unissaient à la Galilée. Il était relativement facile d'ajouter des traits nouveaux à l'histoire de son enfance, puisque plus de trente années s'étaient écoulées depuis. Ces événements paraissaient lointains, ils appartenaient déjà à une autre génération. Il n'en était pas de même de la vie publique de Jésus. Au lendemain de sa mort, on ne pouvait songer à y apporter un changement radical. En nier ou en effacer le caractère galiléen eût été chose impossible. Donc les théologiens de l'Eglise n'eurent d'abord d'autre ressource que d'essayer de le justifier. Voici qui donne une idée des moyens qu'ils employèrent.

Le premier évangile nous a conservé un passage (Mat. IV, 12-16), qui fait connaître l'opinion qu'ils professaient à ce sujet. Il fait partie de l'ancienne tradition judéo-chrétienne. Les deux autres synoptiques, qui s'adressent à un public non palestinien, ne l'ont pas inséré. Saint Jérôme atteste qu'il figurait, comme tous les autres textes de l'Ancien Testament cités par Matthieu, dans l'évangile que lisaient les Nazaréens (*De vir. ill.*, 3). C'est donc un fragment de l'apologie de la première génération. Il s'explique sur l'activité galiléenne de Jésus. A la différence des autres narrateurs, qui parlent simplement de l'*arrivée* ou du *retour* de Jésus en Galilée, Matthieu en fait une *retraite* (ἀνεχώρησεν). Et c'est la crainte de subir un sort analogue à celui du Baptiste qui selon cet auteur détermina Jésus. Il dut chercher un refuge en Galilée, et c'est pour cette raison qu'il ne s'est pas manifesté dès la première heure publiquement en Judée et à Jérusalem.

Les Nazaréens ne s'en tinrent pas à cette apologie, dont l'insuffisance ne pouvait leur échapper. Au motif empirique ils joignirent un argument d'ordre théologique. C'est l'An-

Digitized by Google

cien Testament qui dut couvrir la retraite en Galilée. On mit la main sur un passage d'Esaïe, où le prophète annonçait qu'une grande lumière se lèverait, non pas sur le royaume de Juda, mais d'abord sur la partie septentrionale du pays qui venait d'être saccagée par les Assyriens. Une interprétation franchement messianique de ces paroles, dans ce sens qu'elles traçaient au futur Messie un programme strictement galiléen, était très sujette à caution. Aussi voyons-nous que les autres synoptiques n'ont pas fait usage de cette argumentation de Matthieu. Les apologistes durent faire de grands efforts pour établir une correspondance exacte entre les indications du prophète et le cadre géographique du ministère de Jésus. C'est pour cette raison que Matthieu décrit ce dernier avec des expressions d'une étrangeté qui frappe. Il parle des « confins de Zabulon et de Nephthali » et de Capernaüm comme de « la ville proche de la mer » (τὴν παραθαλασσίαν). Jamais il ne se serait servi d'un pareil langage pour délimiter le champ de travail de Jésus s'il n'avait en vue le passage du prophète. Les termes sont choisis pour éveiller tout de suite l'impression d'un accord parfait avec la citation qui suit et qui débute par « Zabulon, Nephthali et chemin de la mer » (ὁδὸν θαλάσσης). Il importe peu, en l'occurence, de savoir à quoi se rapportaient dans la pensée du prophète hébreu les termes susdits. Seule une exégèse prévenue contestera que pour Matthieu il y ait préméditation et correspondance voulue entre les formules qu'il emploie et celles du texte sacré. Si cette façon d'appliquer la Bible n'est pas à notre convenance, elle ne le cède pas cependant en correction à celle qui était à l'ordre du jour dans les écoles juives et dont l'apôtre Paul lui-même donne plus d'un exemple. Aussi l'évangéliste s'empresse-t-il de faire part de l'intéressante découverte scripturaire, persuadé qu'il était de sa valeur pour réfuter l'antigaliléisme de la Synagogue. C'est un défaut général de toute apologétique que l'histoire y soit adaptée à la thèse plutôt que la thèse ne vienne à l'appui des faits historiques. Dans le cas présent l'évangé-

Digitized by Google

liste a institué un mariage forcé entre l'oracle du prophète et la tradition chrétienne. Le caractère emprunté de ce genre de démonstration ne put satisfaire à la longue les esprits, au sein de l'Eglise même, ainsi que Marc et Luc en font foi.

On s'avisa de moyens plus efficaces pour bannir de la tradition évangélique l'impression de l'étroitesse galiléenne. Il y a dans les quatre évangiles comme un effort continu et un plan d'élargissement de l'activité de Jésus. Le lecteur est frappé d'abord par le soin qu'ils prennent de composer au maître galiléen un auditoire exotique, composé de gens accourus de tous les coins de la Palestine. Bien entendu, nous ne suspectons nullement les remarques fréquentes ayant trait à tous ceux qui se rassemblaient autour de lui pour entendre ses paraboles et ses exhortations. Il n'y a là rien que d'absolument conforme à l'histoire authentique. Mais un passage comme celui de Mat. IV, 23-25 ne rentre pas dans cette catégorie. L'évangéliste y formule le programme du ministère public de Jésus et il est difficile de ne pas y voir un grossissement intentionnel de la tradition. « *Toute* la Syrie » fait écho à « toute la Galilée ». La tournure « *tous ceux* qui étaient malades » (IV, 24) tend également à faire naître l'idée d'un mouvement universel. L'énumération de *tous* les pays limitrophes de la Galilée enseigne que la nouvelle doctrine déborde les frontières de cette province. Il faut remarquer tout particulièrement que dès ce chapitre (et c'est le cas dans les trois textes synoptiques Mat. IV, 25; Marc III, 7-8; Luc VI, 17) *la Judée* et *Jérusalem* sont englobées dans l'activité de Jésus. Et cela ne doit pas être entendu dans un sens restreint, c'est-à-dire de la présence fortuite et passagère d'un certain nombre de Judéens et de Jérusalémites parmi les auditeurs de Jésus. Des cas isolés de ce genre se sont présentés sans aucun doute. Mais nos textes ont une autre portée. Les évangélistes esquissent un programme. Ils supposent, eux, qu'un groupe considérable d'adhérents, originaires de la Judée et de Jérusalem, faisaient cortège à Jésus et l'entendaient régulièrement.

Digitized by Google

Accordons qu'on pourrait en appeler au caractère populaire de la narration évangélique pour ne considérer les points indiqués que comme des exagérations habituelles à ce genre. Cette manière de voir n'est plus de mise pour le sujet qui va suivre. Jésus n'est pas resté jusqu'au bout en Galilée. Son dernier voyage l'amena à Jérusalem, au centre de la théocratie. Cette circonstance se prêta fort bien au besoin qu'éprouvaient les messianistes chrétiens, disons mieux, à la nécessité qui s'imposait à eux d'élargir le champ de travail de leur maître. Comparée à la période galiléenne, la partie que les trois sources synoptiques ont consacrée au voyage et au séjour de Jésus à Jérusalem est proportionnellement bien plus forte. Car les événements relatés à partir de Mat. XIX se répartissent sur un laps de temps bien moindre que ceux qui précèdent. La quantité de matériaux accumulés par la tradition dans cette phase dernière a donc de quoi surprendre.

Puis il y a la manière dont est saluée par ses historiographes l'apparition de Jésus sur la scène nouvelle. Nous avons constaté plus haut les traces de la gêne que leur causaient ses accointances avec Nazareth et la Galilée. On ne peut méconnaître que c'est avec une satisfaction intime qu'ils le voient s'acheminer maintenant vers la capitale. Dès le chapitre XIX, Matthieu signale son départ de la Galilée et son arrivée en Judée. Au chapitre XX, on nous le montre encore en route pour Jérusalem. Les trois narrateurs saisissent ensuite l'occasion de son arrivée à Béthanie pour rappeler derechef qu'il s'approchait de Jérusalem (Mat. XXI, I ; Marc XI, I, et surtout Luc XIX, 28). Ces affirmations réitérées ne doivent pas passer inaperçues. Elles sont les vestiges d'anciennes discussions où les Juifs convertis eurent à défendre leur Messie de s'être cantonné en Galilée. A ce sujet nous devons rappeler une scène du quatrième évangile qui est une illustration aussi inattendue que frappante de notre thèse. Les frères de Jésus, dont l'évangéliste note l'incrédulité (VII, 5), représentent à ses yeux la manière de voir de la Synagogue à l'endroit du Christ de

Digitized by Google

l'Eglise. Ils sont les porte-parole de l'argumentation des Juifs incrédules. Or leur point de vue se résume dans cette injonction à l'adresse de leur frère Jésus : « Pars d'ici, (c'est-à-dire de la Galilée) et va en Judée... *car on ne peut borner son action à un coin obscur* (ἐν κρυπτῷ) quand on veut se manifester publiquement. Si c'est là ton plan (c'est-à-dire si tu as des prétentions messianiques) fais-toi connaître au monde (VII, 3-4) ». Ce langage populaire est représentatif de l'opinion courante des Juifs à l'époque de Jésus. C'est la forme que prirent les postulats de la dogmatique messianique dans les petites assemblées où l'on débattait les questions religieuses. Sans doute dans le quatrième évangile Jésus n'obéit pas directement à l'injonction juive. Il va à Jérusalem *à son heure*. La christologie johannique a ses exigences. Cependant, à peine Jésus a-t-il décliné l'invitation de ses frères, qu'il semble se raviser et se dirige vers la capitale. Son plan est renversé d'un verset à l'autre (VII 9, 10). Tant de hâte aurait de quoi surprendre, si l'on ne connaissait la tendance dominante de Jean de concentrer le plus possible l'action de son Christ en Judée. Ce n'est certes pas l'effet du hasard que le même évangéliste, qui vient de rappeler combien les Juifs insistaient sur un ministère messianique *au grand jour*, soit aussi celui qui, comme nous le dirons encore, « judaïsa » le plus le ministère de Jésus. L'exposé de Jean VII, 1-10 est une preuve manifeste de l'influence qu'exerça la polémique juive plus ou moins consciemment sur la prédication apostolique. Au demeurant, nos livres canoniques, composés à l'époque postapostolique, ne contiennent plus que des vestiges d'un état de choses qui préoccupa plus vivement la primitive Eglise. Car bien *avant* la rédaction de nos évangiles l'argumentation juive avait fait grande impression sur beaucoup de fidèles et la tradition de Jésus en fut plus ou moins modifiée.

Si l'on peut arguer de l'insignifiance des indices que nous avons relevés tout à l'heure dans les deux premiers évangiles, le problème prend cependant un nouvel aspect

Digitized by Google

et une importance majeure dans Luc. On rencontre ici à partir du neuvième chapitre une série de péricopes originales, sans parallèles dans les deux autres synoptiques. Les théologiens ont parlé à ce propos d'un journal de voyage, relatant le trajet de la Galilée à Jérusalem. Le fait est que Luc a clos la période galiléenne dès IX, 51 et qu'il assigne à tout ce qui suit, un théâtre nouveau. Par ces mots « Jésus dirigea son visage vers Jérusalem » (1), il lui fait tourner le dos à la Galilée et entreprendre une œuvre nouvelle. Ce changement d'orientation mérite d'arrêter notre attention d'autant plus que l'auteur insère dans cette partie, qu'il oppose à celle qui précède, des péricopes que ses prédécesseurs ont placées en Galilée. L'ancienne économie synoptique en est dérangée. Luc est en train de donner un « visage » nouveau à la tradition évangélique. (2)

L'évangile de Jean achève ce que Luc a commencé. Il y est question d'une série de voyages de Jésus à Jérusalem. Ici c'est dès la première heure que « le visage de Jésus est tourné » vers la ville sainte (Jean II, 13). Son ministère tout entier se partage maintenant entre la Judée et la Galilée. Mieux encore. Un lecteur non prévenu, c'est-à-dire non influencé par les réminiscences synoptiques, serait tenté certainement de ne voir dans les parties galiléennes de Jean que des épisodes de la vie de Jésus, tandis que Jérusalem

(1) L'expression employée par Luc στηρίζειν τὸ πρόσωπον est tout à fait hébraïsante. N'aurait-il pas fait un emprunt à un document plus ancien qui voulait mettre en relief l'activité judéenne ?

(2) C'est dans tout l'ensemble du tableau tracé par Luc qu'il faut aussi placer et juger le voyage que cet auteur fait faire à Jésus en compagnie de ses parents alors qu'il avait atteint l'âge de douze ans. La présence de l'adolescent dans le temple, les enseignements qu'il y donne sont une anticipation de la tradition du dernier voyage du prophète galiléen. Cette préparation légendaire de faits historiques appartenant à des temps postérieurs est un procédé qui convient à la mentalité orientale. On le retrouve par exemple dans l'histoire des patriarches de l'Ancien Testament. La prise de possession définitive du pays qu'occupa Israël, est préparée également par les légendes de l'époque patriarcale. L'institution de rapports provisoires doit consacrer par avance les changements survenus dans la réalité historique ou imposés par une théorie dogmatique.

Digitized by Google

en serait le théâtre habituel. Une étude détaillée de l'évangile fournit des arguments sans nombre en faveur de cette manière de voir. Contentons-nous pour l'instant d'en relever l'un ou l'autre. Jéan IV, 45, nous lisons que Jésus vint en Galilée. La réception que lui font les habitants est motivée par « toutes les choses qu'ils lui avaient vu faire à Jérusalem ». C'est donc maintenant Jérusalem qui donne le ton et qui paraît être le siège du mouvement messianiste. Dans l'ancienne relation c'est plutôt la renommée des œuvres accomplies en Galilée qui précède Jésus en Judée. N'est-il pas singulier que maintenant les Galiléens *doivent se rendre à Jérusalem* pour se faire une idée des œuvres de leur prophète? L'expression hyperbolique « toutes les choses qu'il avait faites (πάντα ὅσα) à Jérusalem » est d'autant plus surprenante que la relation antérieure de l'évangéliste n'est pas faite pour la justifier. Car il s'est borné auparavant à décrire la purification du temple (II, 13 suiv.) et à faire une mention toute générale de *signes* accomplis par Jésus pendant son séjour dans la capitale (II, 23). Si les Galiléens contemporains de Jésus ont eu de lui l'impression notée par l'évangéliste, on ne saurait en dire autant des lecteurs modernes de son livre.

Par contre Jean est conséquent avec lui-même quand, à l'occasion de l'entrée triomphale de Jésus dans la capitale, il le fait acclamer comme *roi d'Israël* (XII, 13). Car le Christ johannique s'est consacré vraiment à la nation tout entière. Cette acclamation ne prend toute sa signification que si on la compare avec celle qu'une tradition plus ancienne nous a conservée. Dans le premier évangile, en effet, la foule qui accompagne Jésus et qui entonne le « Hosanna au Fils de David », le salue aussi par ces mots : « C'est le prophète Jésus, de *Nazareth* en Galilée (Mat. XXI, 11) ». Cette tradition eût détonné dans le cadre du quatrième évangile. Car ici tous les habitants de Jérusalem se sont familiarisés depuis longtemps avec la personne de Jésus. Comment et pourquoi l'auraient-ils salué de prophète *galiléen?* Une autre consé-

Digitized by Google

quence s'impose encore au narrateur de l'évangile johannique. La question rapportée par Matthieu et qui témoigne de l'ignorance de *toute la ville* à l'endroit de Jésus (Mat. XXI, 10) ne peut figurer dans son récit. La péricope de l'entrée de Jésus à Jérusalem a un sens différent dans les deux évangiles. Matthieu laisse entrevoir qu'il s'agissait d'une tentative des Galiléens de faire reconnaître leur prophète comme le Messie du peuple. Pour Jean, c'est tout Jérusalem, c'est le monde (XII, 19) qui proclame la royauté de Jésus. Mais tout porte à croire que la leçon de Matthieu repose sur un fondement historique et que c'est Jean qui a innové.

Au surplus ce ne sont pas seulement les séjours réitérés et prolongés de Jésus dans la ville sainte, mais c'est surtout la *manière* dont il s'y comporte qui donne une idée nette des intentions de l'auteur du quatrième évangile. Son Christ est toujours au premier plan, il siège au temple, il assemble les foules autour de lui, les scribes et les pharisiens sont les témoins permanents de ses paroles et de ses actes, il accapare en quelque sorte toute la vie publique de la cité, et encore qu'il disparaisse par moments à l'improviste et comme miraculeusement, il domine vraiment tout Jérusalem. Ainsi se réalise, selon Jean, le programme messianique du judaïsme, auquel lui-même a fait allusion, VII, 4; le Messie doit jouer un rôle *public* (ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι) et se manifester au *monde* (τῷ κόσμῳ). C'est dans ce cercle d'idées que la déclaration de Jésus devant le souverain sacrificateur (Jean XVIII, 20) prend son sens plein. Il y résume lui-même toute son œuvre par ces mots : « J'ai parlé *ouvertement au monde* (παῤῥησίᾳ... τῷ κόσμῳ), j'ai toujours enseigné dans la Synagogue et dans le Temple, où les Juifs ont coutume de s'assembler, et je n'ai rien dit *en cachette* (ἐν κρυπτῷ). » Cette réplique de Jésus au grand-prêtre est en même temps la réplique de l'Eglise à la polémique de la Synagogue concernant le galiléisme de Jésus. De la sorte, le débat soulevé Jean VII, 3 suiv. (il faut rappeler surtout v. 4 οὐδεὶς ἐν κρυπτῷ) est tranché définitivement au chapitre XVIII, 20.

Digitized by Google

Les indices de Matthieu et Marc que nous avons relevés plus haut n'ont pas de force probante, pris en eux-mêmes. Mais considérés à la lumière que Luc et Jean projettent sur la question, ils prennent une valeur symptomatique. Du premier au quatrième évangile, l'orientation vers la Judée et Jérusalem va en s'accentuant. Marc et Matthieu s'en tenaient encore à la tradition la plus ancienne, selon laquelle le ministère judéen de Jésus n'excédait pas les derniers jours de sa vie. Mais on vit cette phase judéenne s'enrichir bientôt d'éléments dont la localisation n'était plus certaine. Puis le travail de *judaïsation* se donna libre cours à l'autre bout de la carrière du prophète galiléen. Il apparaît nettement dans l'intercalation du récit de la naissance à Bethléem dans le récit de Matthieu. Luc se plaît à montrer son Christ en chemin pour Jérusalem et semble ne considérer tout ce qui précède que comme une entrée en matière. Avec le quatrième évangile, l'activité jérusalémite dépasse considérablement en étendue et en importance les périodes galiléennes. La première est la norme, les autres, l'accessoire. L'Eglise aboutit ainsi à un déplacement du centre de gravité de l'œuvre de Jésus.

7.

Les points que nous venons de passer en revue, la descendance davidique, Nazareth, Bethléem et le ministère galiléen n'épuisent pas la question de l'influence de l'apologétique chrétienne sur la tradition évangélique. Cette influence s'exerça sur toutes les parties de cette tradition. Nous ne voulons pas dire par là, que l'évangile soit un produit uniforme. Bien des choses s'y reflètent : à côté des souvenirs authentiques, les besoins de l'enseignement, de l'édification des fidèles, de l'organisation des Eglises, les expériences de la mission apostolique etc. Mais il ne faut pas oublier de ranger parmi ces facteurs l'apologétique contre le judaïsme. La théologie n'en a pas tenu un compte suffisant. Et pourtant il suffit d'un instant de réflexion pour

Digitized by Google

en saisir l'importance. L'Eglise naissante ne pouvait faire le moindre pas sans susciter une opposition irréductible. La poussée missionnaire des apôtres signifiait un tel ébranlement du judaïsme qu'une scission du peuple en deux camps pouvait en résulter. Cette perspective menaçante souleva forcément des débats d'une extrême violence. La foi nouvelle était un messianisme si anormal qu'il prêtait à mille critiques. Surtout le galiléisme de Jésus parut un scandale intolérable et comme une décapitation nationale. Les origines humbles du Galiléen, sa carrière modeste le discréditaient par avance. C'était là un messianisme au rabais, sans éclat, sans grandeur. Cela était tellement contraire aux traditions immémoriales, à toutes les aspirations du peuple, que les Juifs les moins prévenus contre Jésus ne pouvaient s'y retrouver. Il suffit pour s'en convaincre de mettre en regard de l'évangile un document messianique comme les Psaumes de Salomon, composés peu avant l'ère chrétienne. Ils se plaisent à tracer des tableaux de l'avenir où les conditions morales et religieuses sont plus accentuées qu'ailleurs et ils ont une notion très élevée de la personne du Messie. Cependant, nul ne pourrait établir une équation entre le portrait messianique du psalmiste et le prophète nazaréen. On sait que les propres disciples de Jésus ne pouvaient concilier l'idéal qu'ils portaient dans leurs cœurs avec l'humilité, la retenue et les hésitations de leur maître. Les plus grands eux-mêmes, l'apôtre Paul et sans doute aussi le Christ historique, malgré leur superbe campagne contre la superstition du privilège charnel des enfants d'Abraham, quelles peines n'eurent-ils pas à se libérer entièrement des préjugés de la race ! Rom. IX-XI et Mat. X en fournissent la preuve. Il faut bien se pénétrer de cet état de choses pour comprendre en face de quelle tâche ardue se trouvaient les premiers missionnaires qui prêchaient la messianité du Galiléen aux Juifs.

La théologie moderne y verra-t-elle aussi une raison suffisante pour ne pas juger trop sévèrement les procédés apolo-

Digitized by Google

gétiques qu'employèrent les premiers représentants du christianisme ? Nous avons constaté qu'ils firent de larges concessions à la dogmatique juive. D'aucuns estimeront qu'ils allèrent trop loin dans cette voie, puisqu'ils finirent par altérer la vérité historique. N'oublions pas cependant que les innovations qu'ils tentèrent leur étaient fournies et garanties par les Saintes Ecritures, dont ils avaient une conception différente de la nôtre. Leurs études bibliques les avaient convaincus du bien-fondé de leurs thèses. Où notre critique moderne constate des déviations de la réalité de l'histoire, les apologistes anciens voyaient des révélations de l'Esprit d'En-Haut.

Sans doute (et c'est peut-être là le reproche le plus grave qu'on puisse leur adresser) leur méthode apologétique manque de profondeur chrétienne, elle n'est pas suffisamment pénétrée par l'esprit religieux et moral de l'Evangile. Mettant l'accent sur les postulats *extérieurs* de la messianité tels que les rapports du Christ avec David, Bethléem et la Judée, ils devinrent infidèles aux grands principes que leur avait enseignés le maître. Faire dépendre le caractère du Messie, c'est-à-dire aussi la valeur de la personnalité chrétienne, de certains avantages matériels, c'était s'aventurer sur le terrain propre du judaïsme, où cependant les disciples du Christ ne pouvaient aller jusqu'au bout. Cette attitude partagée des apôtres et des missionnaires du premier âge est certes profondément regrettable, mais elle ne laisse pas d'être conforme à la loi de l'évolution historique. Elevés dans les conceptions juives, ils ne pouvaient faire table rase de tout leur passé. Leurs croyances, leurs méthodes et leur argumentation théologique gardèrent toujours la trace de leur origine.

Mais s'ils n'ont pas su faire état dans la controverse de ce qui leur aurait assuré le succès décisif, c'est-à-dire du facteur purement religieux et moral, ils n'en ont pas moins senti la beauté et la vérité profonde de la religion intérieure de leur maître. Que de paroles d'un spiritualisme élevé la

Digitized by Google

tradition évangélique, dont ils furent les intermédiaires et les plus anciens représentants, n'a-t-elle pas enregistrées? Aujourd'hui encore elles seules nous permettent de nous représenter ce que fut la vraie doctrine de Jésus. Non, ce n'est pas en vain que ces judéo-chrétiens de la première génération furent à l'école de Celui qui leur enseigna de ne pas juger l'arbre par la terre et l'endroit où il pousse, mais par les fruits qu'il porte. N'ont-ils pas aussi conservé le souvenir de la magnifique promesse faite à ceux de l'Orient et de l'Occident qui viendront s'asseoir à la table du Royaume avec Abraham, Isaac et Jacob, ou encore de ce témoignage courageux rendu au Samaritain miséricordieux, qui accomplit les commandemants divins mieux que les représentants de l'orthodoxie juive? En présence de textes semblables, une distinction entre la Galilée et la Judée, Nazareth et Bethléem n'a plus de sens. Les disciples de Celui qui adorait en esprit et en vérité n'avaient plus aucune raison d'appliquer une norme extérieure. Mais l'esprit ne pénètre la matière que lentement, par degrés. Dans les époques créatrices particulièrement, les conceptions arriérées persistent à côté des intuitions nouvelles les plus hautes. Le quatrième évangile lui-même, célèbre par son caractère de spiritualité, accuse néanmoins une dualité de point de vue à l'instar des synoptiques. Dans la controverse messianique il fait preuve d'une tendance judaïsante très marquée, ainsi que nous l'avons exposé plus haut. Mais dans le même domaine il a émis une sentence d'une valeur apologétique à nulle autre pareille. Aux objections des Juifs contre le Messie nazaréen, qu'ils résumaient dans ce dicton dédaigneux: « Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? » Jean coupe court par cette formule lapidaire : « *Viens et vois* » (I, 46). On ne trouvera jamais mieux que cela pour la défense du christianisme. En religion, c'est sur l'expérience personnelle que se fonde la certitude. Et cette certitude intérieure se passe des critères extérieurs.

G. BALDENSPERGER.

Digitized by Google

LES MYSTIQUES ET LA BIBLE

L'un des préjugés les plus répandus dans nos milieux protestants consiste à supposer, chez les catholiques, une ignorance absolue de la Bible. Cela est si vrai que le titre seul de cette étude a pu sembler à beaucoup de lecteurs une véritable gageure. Qu'ils ne se hâtent pas d'accepter la partie! Ils perdraient. Nous n'aurions, pour faire échec et mat, qu'à pousser en avant Jean de la Croix, un petit moine espagnol du XVIe siècle, qui savait sa Bible sur le bout du doigt et qui, en ce domaine, aurait rendu des points à un quaker. On n'en peut dire autant, il est vrai, de tous les mystiques, mais s'ils connaissent la Bible imparfaitement, s'ils manquent surtout, à son endroit, de cette connaissance directe dont nous devons l'inestimable privilège à nos Réformateurs, ce qu'ils en possèdent est suffisant pour conditionner un ensemble de réactions particulièrement intéressantes. N'est-il pas évident, du reste, que si l'expérience mystique déborde sur bien des points le cadre des Ecritures, elle ne peut cependant leur être complètement opposée?

I

D'emblée, chez ces chrétiens que nous étudions, un contraste nous frappe.

D'une part ils sont impérieusement attirés vers les faits

Digitized by Google

bibliques. Dans leur recherche passionnée des réalités spirituelles concrètes, ils préfèrent de beaucoup ces faits qui composent l'histoire du salut aux idées qui en composent la métaphysique. Certaines parties de la Bible (le Cantique, la Passion), sont l'aliment quotidien de leurs âmes. Quant à la personnalité du Sauveur, elle reste pour eux, il va sans dire, au premier plan. Nous pouvons estimer qu'ils négligent un peu trop sa vie terrestre, qu'ils oublient facilement en lui le guérisseur, le prédicateur et le prophète, mais nous sommes tenus de reconnaître qu'ils gardent à sa naissance et à sa mort une dévotion jalouse. L'Evangile de la Crèche et l'Evangile de la Croix sont lus sans cesse et toujours médités par eux, et les faits que ces Evangiles nous rapportent constamment évoqués. Faut-il rappeler que ces mêmes scènes ont fourni aux maîtres italiens et flamands, moines pour la plupart, et, qu'ils soient moines ou laïcs, toujours portés vers la vie intérieure, des thèmes inépuisables pour leurs naïves compositions? La fin du XIVe siècle et le début du XVe voient éclore ces exquises Nativités et ces Crucifixions tragiques que plus tard, malgré tout leur talent, les maîtres de la Renaissance n'égaleront jamais. Faut-il rappeler encore que bien avant la Renaissance, bien avant que la peinture, héritière directe des « chroniques » du Moyen Age, ne se soit dégagée de leur pieuse maladresse, les humbles imagiers du XIIIe ont écrit, dans la pierre des cathédrales, le plus beau poème qui fut jamais écrit et que ce poème n'est, en définitive, qu'un commentaire de la Bible, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, du Livre de la Création au Livre du Jugement dernier?

Et d'autre part, coexistant avec un tel attrait, nous trouvons chez les mystiques l'indifférence la plus complète ou, si l'on préfère, le latitudinarisme le plus indulgent quant à l'expression dont ces faits sont revêtus. Nul n'est plus éloigné qu'ils ne le sont du culte de la lettre. Il faudrait d'ailleurs, pour y tomber, qu'ils connussent l'aspect littéral de l'Ecriture sainte, et cet aspect, ils l'ignorent la plupart du

Digitized by Google

temps. Sur ce point, comme sur tous les autres, ils s'en rapportent à l'Eglise. Par son enseignement, ses traditions, ses images, par la décoration de ses chapelles et par ses chemins de croix, l'Eglise leur transmet la substance de la Bible. Cela leur suffit. Comme ils vivent à une époque — je ne parle pas des rares mystiques modernes — où l'imprimerie n'est pas très répandue, où l'on ne trouve en fait de Bible, et encore pas toujours ! que la traduction latine de la Vulgate, où l'on risque enfin, à se réclamer du texte original, de s'engager en de fâcheuses compromissions avec les Vaudois, les Luthériens ou les Juifs, ils renoncent facilement à ce qui nous paraît aujourd'hui une chose toute naturelle, ils ne lisent pas la Bible. Nous avons vu quelle imprudence on commettrait en concluant de là qu'ils l'ignorent.

Ce qui vient d'être dit nous incline à penser — et les faits confirment cette présomption — que seuls dans le petit clan des mystiques, les hommes peuvent avoir de la Bible une connaissance étendue. Ils possédaient le latin de par leur séjour aux universités, aussi complètement que l'on peut posséder, de nos jours, une langue vivante. Les femmes, à de rares exceptions près, n'en savaient pas le premier mot. Elles en étaient réduites à deviner : travail assez facile, malgré leur ignorance, pour peu qu'elles consentissent à secouer leur paresse d'esprit. En Italie, en Espagne et même en France, on ne répète pas, des années durant, le latin des offices sans finir par voir tant soit peu au travers. Thérèse fait de ces brusques éclairs de compréhension autant de dons de la grâce.

Voici ce qui m'est arrivé, dit-elle, dans l'oraison de quiétude. Quoique d'ordinaire je n'entende rien dans les prières latines et surtout dans les psaumes (1), souvent néanmoins je comprenais le verset latin comme s'il eût été écrit en castillan. J'allais même plus loin, j'en découvrais avec bonheur le sens caché. (2)

(1) Evidemment parce que la langue de ces derniers est moins populaire, moins près de l'espagnol.

(2) « Le sens symbolique ». — *Vie*, chap. XV.

Digitized by Google

Ces illuminations soudaines n'ont rien psychologiquement d'inexplicable. Quelle qu'en soit la raison, elles restent l'unique recours des âmes féminines qui composent, comme on le sait, la grande majorité de la famille mystique. En revanche, les hommes savent. Jean de la Croix, Maître Eckardt, Tauler, Suzo, François de Sales citent assez fréquemment la Bible pour que nous ne conservions aucun doute à cet égard.

Il ne faut pas s'attendre évidemment à ce que nos mystiques possèdent, comme on peut la posséder aujourd'hui, la *science* de la Bible. Cette science était à peine en voie de formation, et fût-elle dès lors achevée que leur antipathie instinctive pour les procédés et les méthodes de l'esprit critique les en eût tenus éloignés. Cependant ici encore quelques surprises nous attendent. C'est ainsi que l'on trouve chez François de Sales une véritable discussion à propos d'un texte, l'auteur comparant le verset de la Vulgate au verset hébreu et à celui des « Septante interprètes », puis se prononçant en faveur du premier pour des raisons purement dogmatiques d'ailleurs (1). Mais il faut surtout nommer ici Luis de Léon, le premier éditeur des œuvres de sainte Thérèse. Ses opinions avancées sur le Cantique des cantiques lui valurent d'être emprisonné pendant six ans par les soins du Saint Office. Non seulement il ne rétracta rien, mais il donna, le lendemain de son élargissement, la mesure de sa belle et dédaigneuse conscience scientifique : sans un mot, sans une plainte, sans la moindre allusion à cette longue interruption forcée, il se borna à reprendre, devant ses étudiants, « la leçon de la veille » : « Nous disions donc... » (2).

Mais ce savant ne serait pas un mystique, il ne serait pas même un homme de son temps s'il se refusait à trouver dans la Bible, à côté du sens réel et immédiat, une infinité d'autres sens. Tous les mystiques sont des symbolistes. Ils marchent dans l'invisible, qui seul compte pour eux. Les choses extérieures n'ont pas de valeur en elles-mêmes, elles

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, III, 6.
(2) Rousselot, *Les mystiques espagnols*, p. 229.

Digitized by Google

ne sont que le reflet de la réalité, que l'enveloppe au travers de laquelle nos yeux doivent la découvrir. Le XIVe siècle, ce temps mystique par excellence, fut aussi le temps où la symbolique a régné. Chaque fleur, chaque couleur, chaque pierre précieuse, chaque geste du prêtre et chaque détail du rituel prit alors une signification particulière. Il y eut là toute une science, complexe et touffue, embrassant la création tout entière, dont réussissent assez bien à nous donner une idée les quelques pages que lui a consacrées Huysmans dans « la Cathédrale ». Cette disposition, je dirai même ce besoin de leur esprit, les mystiques l'ont naturellement transporté dans l'étude de la Bible. Ils ont rejoint ainsi, par une voie détournée, la longue lignée des rabbins et des Pères de l'Eglise. Grâce à leur connaissance du cœur humain, à leur exquise sensibilité des choses de l'esprit, à leur idéalisme robuste et concret, ils ont pu infuser un sang nouveau à la descendance appauvrie des grands commentateurs. On comprendra suffisamment ce que nous voulons dire en lisant ce bref passage de Ruysbrœck, choisi entre cent autres tout aussi beaux :

La hauteur de l'Arche est d'une coudée et demie. C'est l'ascension de l'esprit, qui, pleine de louange, nous conserve dans l'union divine, dans l'unité essentielle. La demi-coudée nous avertit que la majesté de Dieu est infiniment plus haute que la louange des créatures. L'imperfection de la demi-coudée, c'est l'imperfection de l'effort humain qui doit cependant tendre et se grandir vers la hauteur incompréhensible, avec la certitude de ne pas l'atteindre. Sens, puissances, activité spirituelle, tout reste inférieur aux exigences de l'action de grâces. (1)

Cela peut sembler aventureux pour qui veut s'en tenir aux textes, mais c'est à coup sûr d'une admirable poésie. Tous les mystiques, bien entendu, n'atteignent pas aussi haut. Ils tombent souvent dans la vulgarité, ils pataugent dans des explications dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont terriblement embarrassées. Ainsi, pour Jean de

(1) *Commentaria in tabernaculum fœderis*, 147 (Trad. Hello)

Digitized by Google

la Croix, les parfums dont on couvre Esther avant de la présenter au roi Assuérus symbolisent les onctions de l'Esprit saint qui précèdent, pour l'âme, le mariage spirituel. L'hippopotame, si curieusement décrit dans Job XL, figure le démon : « Que le Jourdain se précipite dans sa gueule, il reste calme ». Le Jourdain, dit Jean de la Croix, c'est l'âme élevée au plus haut degré de perfection. Si haut placée soit-elle, jamais elle ne doit s'estimer hors d'atteinte (1). De telles explications n'ont pas une grande valeur. Mais il ne faudrait pas juger d'après elles tout le symbolisme mystique qui renferme souvent de belles choses.

Ce symbolisme perpétuel, intempérant et pratiquement sans limites, fait encore peser sur la Bible, pour les mystiques condamnés à ne pas en comprendre le sens réel, un surcroît d'obscurité. Comment se reconnaître, dans ce fouillis ? Comment éviter l'interprétation erronée, celle que l'Eglise condamne et que le démon nous insuffle? Mieux vaut accepter, tout simplement, sans chercher à comprendre. Thérèse, toujours si prompte à tirer pour ses filles, de ses propres expériences, des règles pratiques, écrit à ce sujet une page charmante et, qui plus est, fort significative. Elle vient de citer le premier verset du Cantique des cantiques :

J'avoue que je ne comprends pas cela et c'est pour moi un grand bonheur de ne pouvoir le comprendre. Et en effet, c'est bien moins par les choses que notre faible entendement croit pouvoir entendre ici-bas, que par celles qui sont absolument au-dessus de lui, que notre âme s'élève vers Dieu et se sent pénétrée de respect pour son adorable majesté. C'est pourquoi, mes filles, lorsqu'en lisant un livre, en entendant un sermon ou en méditant les mystères de notre sainte foi, il se présentera des choses que vous ne pouvez bonnement comprendre, je vous recommande extrêmement de ne pas fatiguer votre esprit et de ne pas épuiser ses forces à vouloir les pénétrer. Ce n'est pas là le fait des femmes ni même de bien des hommes.

Quand il plaît au divin Maître d'en donner l'intelligence, il le fait sans aucun travail de notre part. Je dis ceci pour les femmes et pour

(1) *La vive flamme d'amour*, str. III.

Digitized by Google

les hommes qui ne sont pas obligés de soutenir la vérité par leur doctrine. Car pour ceux à qui le Seigneur confie la mission de nous instruire, il est clair qu'ils doivent approfondir l'Ecriture et ce travail ne peut que leur être fort utile. Mais pour nous, notre partage est de recevoir avec simplicité ce qu'il plaira au Seigneur de nous donner. Quant à ce qu'il nous refuse, loin d'en éprouver la moindre peine, nous devons plutôt nous en réjouir, par cette considération que notre Dieu et Seigneur est si grand qu'une seule de ses paroles renferme en elle mille mystères, et qu'ainsi il nous est impossible de la bien entendre. Si cette parole était en latin, en hébreu ou en grec, ce ne serait pas merveille! Mais pour ne parler que des psaumes de David, que de passages qui, même traduits en notre langue castillane, demeurent pour nous aussi obscurs que dans la langue latine! Ainsi gardez-vous toujours de fatiguer ou d'épuiser votre esprit en cherchant à les comprendre. Les femmes n'ont besoin que de ce qui suffit à leur entendement; et avec cela, Dieu se montrera prodigue de ses grâces envers nous.

Lorsqu'il plaît au divin Maître, sans travail ni sollicitude de notre part, de nous faire entendre ces paroles de l'Ecriture, nous en trouvons en nous l'intelligence. En dehors de cela, notre devoir est de nous humilier; et, comme je l'ai dit, de nous réjouir que notre Dieu soit si grand que ses paroles, même dans notre langue, ne peuvent être comprises de nous.... (1)

En somme, on le voit, la sainte ramène au second plan, avec cette délicatesse de toucher qui est l'un des charmes de ses écrits, mais aussi avec une inexorable fermeté, ce qui pour nous, protestants, reste la pièce maîtresse de tout notre édifice religieux. Le fait suivant que nous prenons encore chez Thérèse montrera le côté secondaire — j'allais écrire accessoire — de la Bible pour les mystiques. Un jour, une novice se présente. Thérèse l'admet et lui indique les quelques objets qui lui seront nécessaires.

Et ma Bible, ma mère, s'écrie la novice. Il faudra bien aussi que j'apporte ma Bible!

Thérèse, impatientée, riposte :

Votre Bible, ma fille, nous n'en avons pas besoin; gardez-la et restez chez vous. Chez nous on ne sait que filer et obéir. (2)

(1) *Fragment du livre sur le Cantique des Cantiques*, I.
(2) *Vie de sainte Thérèse*, par une carmélite de Caen, I, 426.

Digitized by Google

La biographe qui nous rapporte cette brève conversation semble rattacher l'algarade de Thérèse beaucoup plus au ton prétentieux et insistant de son interlocutrice qu'au désir somme toute légitime que celle-ci exprimait. Disons aussi qu'elle nous semble viser plutôt le recueil que le contenu du recueil. Thérèse, en bonne Espagnole dominée par la terreur des Luthériens, se défiait du premier. Elle n'ignorait rien de l'inestimable valeur du second. Malgré ces réserves, il est cependant indéniable que nous sommes ici à l'opposé de notre point de vue protestant. Ici c'est l'Eglise qui soutient la Bible, qui l'étaie de son autorité toute puissante, qui l'accrédite auprès des fidèles et la leur distribue à son gré. Chez nous, au contraire, c'est la Bible qui domine les Eglises, qui les vivifie si elles consentent à s'imprégner de sa sève, et qui, lorsqu'elles s'y refusent, les juge.

La primauté accordée à l'Eglise n'est pas le seul élément qui, pour les mystiques, maintienne la Bible dans une sorte de demi-jour. Il est un second élément qui tend au même résultat, et cet élément n'est rien de moins que le mysticisme lui-même. Qu'est-ce en effet, qu'est-ce en dernière analyse que le mysticisme, sinon, par delà tous les systèmes et toutes les philosophies, au-dessus des modes habituels de connaître, hors de la sphère de l'intelligible, la tentative d'un contact, plus encore : d'une péréquation entre l'âme et la vérité absolue? Si rudimentaire qu'on le suppose, il porte toujours en soi, inexprimée peut-être, mais facilement reconnaissable à l'attitude pratique qu'elle entraîne, une théorie de la connaissance, d'une connaissance directe et totale, frémissante et sentie. Nous nous traînons parmi les choses créées. Il s'en détache d'un coup d'aile. Il est une prise de possession victorieuse de l'ineffable. Rien ne le décourage, ni les obstacles, ni la sécheresse, ni l'impossibilité d'exprimer ce qui lui échappe à peine l'a-t-il saisi. Il n'en revient alors que plus violemment à la charge, désireux seulement de posséder, ne serait-ce que pour un court instant, cette lumière souveraine dont rien ici-bas ne peut donner une

Digitized by Google

idée. Tel est l'esprit du mysticisme, de tout le mysticisme, à travers les avatars innombrables que la stagnation de la pensée humaine ou ses grands mouvements lui ont imposés tour à tour.

Eh bien, que l'on compare à cette connaissance la connaissance humble, médiate, acquise pas à pas et toujours fragmentaire, que peut donner la Bible des choses de Dieu et l'on comprendra l'espèce de dédain que tout mystique éprouve, sans toujours se l'avouer et sans même le vouloir, à l'endroit des livres sacrés. Le lait n'est rien pour qui peut supporter la viande. La foi ne compte guère, pour qui, dès ici-bas, peut marcher par la vue. D'ailleurs l'adhésion à la Bible n'est pas seulement une inutilité. Elle est encore, beaucoup plus que l'adhésion toute formelle accordée à l'Eglise, une entrave.

Ah! qu'on ne me parle plus de l'Evangile, s'écrie Angèle de Foligno, ni de la vie de Jésus-Christ, ni d'aucune parole divine! Tout cela ne me paraîtrait plus rien...! Je vois en Dieu de plus grandes grandeurs! Silence devant l'incomparable...! (1)

Il y a là, évidemment, un sentiment extrême, que nous nous gardons bien de généraliser. Mais l'on devine sans peine ce que devient, si on le transporte sur le ton habituel des mystiques, ce refus de la parole écrite : il devient indifférence et bien souvent oubli. Et cela s'entend sans peine, puisqu'aux yeux des mystiques la Révélation n'est pas close et se continue en eux.

Il nous apparaît donc dès maintenant qu'ils en useront à l'endroit de la Bible avec une très grande liberté. Nous en verrons tout à l'heure de nombreuses preuves. Pour l'instant demandons-nous encore vers quelles parties de la Bible ils se sont sentis plus spécialement attirés. Tout chrétien, par la force des choses, est amené à se tailler, dans ce vaste domaine, un petit champ qui lui est propre et où il recueille de

(1) Angèle de Foligno, *Révélations*, trad. Hello, p. 101.

Digitized by Google

quoi apaiser ses doutes, de quoi calmer ses souffrances, de quoi nourrir son idéal. Que nous le voulions ou non, nous possédons tous notre Bible dans la Bible. Quelle est donc la Bible des mystiques ?

Dans l'Ancien Testament, leur préférence ira surtout vers les œuvres lyriques. L'histoire, volontiers ils la feraient commencer à Jésus-Christ. Tout ce qui précède, rois, patriarches, conducteurs de peuple n'a d'intérêt pour eux que dans la mesure où la venue du Sauveur s'y trouve préfigurée. Aussi se contentent-ils de le recevoir des traditions populaires et de le lire sur le portail des cathédrales ou sur le chapiteau des cloîtres. La loi, ils la dominent. Le prophétisme, conçu comme la lutte d'une religion vivante contre l'esprit sacerdotal, ils n'en ont cure : non que leur religion ne soit vivante et personnelle (elle l'est surabondamment) mais elle ne brise jamais avec l'esprit sacerdotal, elle s'en accommode. Il n'y a plus dès lors pour éveiller en eux un écho que les admirables poèmes de l'Ancienne Alliance : Job, les Psaumes dont il est fait dans les offices un usage constant et qui sont à ce titre parfaitement connus, et enfin, et surtout, pour des raisons que nous allons établir, le Cantique des Cantiques.

Si nous procédons de même, par élimination, nous écarterons d'emblée du Nouveau Testament tout ce qui touche au dogme. Le dogme est hors de cause pour les mystiques. C'est ainsi que l'épître aux Romains, si lucide et si calme, si riche au point de vue de l'élaboration de la foi, est franchement laissée par eux dans l'ombre. Tout leur intérêt se concentre ici sur l'histoire, et, dans l'histoire, sur ce qui en est le point culminant : le récit des souffrances du Sauveur. Quant aux épîtres, s'il fallait faire une exception en leur faveur, les mystiques choisiraient les deux épîtres aux Corinthiens, soit en raison de la passion (au meilleur sens du mot) dont ces écrits débordent, soit à cause du joyau que renferme la première d'entre elles en son chapitre sur l'Amour. Mais si Jean de la Croix, Mme Guyon, Fénelon les

Digitized by Google

citent, combien en est-il parmi leurs semblables qui les ignorent complètement !

Telle est, en général, la Bible des mystiques. Mais il est évidemment des préférences personnelles. La femme forte et ardente que fut sainte Chantal ne mettait rien au-dessus du livre des Actes. Tous les mystiques hérétiques, depuis les « Spirituels » du XIIIe siècle italien jusqu'aux quiétistes de notre grand siècle en passant par les Beghards et les Frères du Libre Esprit sondèrent l'Apocalypse avec leur ferveur têtue de croyants et de persécutés. Et il y a enfin des mystiques qui possèdent la Bible, toute la Bible, à fond. Saint Jean de la Croix, que nous avons déjà nommé, en utilise sans distinction tous les livres, même les livres extra-canoniques. Ses deux principaux ouvrages, la *Montée du Carmel* et la *Nuit obscure* ne renferment pas moins de 554 citations.

II

Les mystiques ont beau avoir « leur Bible » dans la Bible, il n'apparaît pas que ces quelques livres préférés jouent, dans la formation de leur âme religieuse, un rôle appréciable. L'Eglise avec ses traditions, ses dogmes et ses rites leur donne bien davantage, si tant est qu'elle ne leur donne pas tout. Il est juste cependant de mettre à part un écrit auquel le mysticisme chrétien doit sa coloration particulière ; c'est *le Cantique des Cantiques*.

Tous les mysticismes poursuivent l'union avec Dieu. Tous exigent de l'homme, pour parler avec Ruysbrœck, « la sortie de soi-même » et lui promettent en échange, au-dessus des accidents passagers de la vie, une intime rencontre avec le principe éternel des choses. Mais qu'elle est différente, cette union, comme elle est autrement conçue, désirée, exécutée selon la religion dont se réclame le mystique ! L'âme, chez le yoghi de l'Inde, est une fumée : plus elle monte et plus elle se mélange avec le Dieu qui l'environne, jusqu'à ce

Digitized by Google

qu'elle se dissipe entièrement en lui. Elle est, pour les néoplatoniciens, comme une balle rebondissant vers la main qui l'a laissée échapper : à mesure qu'elle s'élève elle refait en sens inverse les étapes successives qui l'avaient éloignée de Dieu. Chez les çoûfis, ces panthéistes de l'Islam, l'âme aspire à se baigner dans le grand tout. Chez les chrétiens, elle s'unit à Dieu comme l'épouse s'unit à l'époux auquel elle s'est librement donnée.

Notre littérature mystique est sur ce point d'une richesse inépuisable. Les « fiançailles » sont maintes fois décrites (1) comme une splendide cérémonie au cours de laquelle Jésus passe au doigt de ses bien-aimées l'anneau nuptial. Le « mariage spirituel » s'accompagne pour Thérèse d'une intimité quasi-conjugale avec son Dieu. Ruysbrœck écrit « l'Ornement des noces spirituelles ». Nous n'en finirions pas si nous voulions être complets.

Il faut cependant s'entendre. Nous parlons de littérature, et non de réalités vécues. Leuba, dans son étude sur *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (2) reproche à ceux qu'il étudie d'être des érotomanes. Selon lui, la chair, trop longtemps et trop fortement comprimée, se rattraperait en « pimentant » les pures jouissances mystiques. Notre propos n'est pas de trancher la question. Rappelons seulement que les mystiques pourraient bien, dans la plupart des cas, n'être que les prisonniers du langage dont ils se servent. Que d'autre part ce langage déteigne sur leur vie, c'est bien possible, c'est même inévitable. On ne manie pas impunément, surtout lorsque l'on fait, comme tous les mystiques, profession d'ascétisme, les paroles ardentes d'un chant d'amour oriental. On a beau les entendre au sens symbolique, elles n'en laissent pas moins subsister après elles un émoi qui n'est pas tout au bénéfice de l'esprit. Mais pré-

(1) Nous possédons les récits des fiançailles de Rose de Lima, Angèle de Foligno, sainte Madeleine de Pazzi, sainte Catherine de Sienne, Catherine de Ricci, etc.

(2) Revue philosophique, 1902 II.

Digitized by Google

tendre qu'il s'agit là de sentiments, ou encore, osons dire le mot, de sensations analogues à celles de l'amour sexuel, c'est, nous semble-t-il, aller un peu vite en besogne. On ne saurait faire un grief aux mystiques de ce qui n'est la plupart du temps pour eux qu'une terminologie habituelle. « Nous en sommes réduits, écrit Huysmans, pour qualifier » ce mystérieux amour, à chercher nos comparaisons dans » les actes humains, à infliger au Seigneur la honte de nos » mots. Il nous faut recourir aux termes d'« union », de » « mariage », de « noces », à des vocables qui puent le » suint! Mais aussi, comment énoncer l'inexprimable, com- » ment, dans la bassesse de notre langue, désigner l'ineffa- » ble immersion d'une âme en Dieu? » (1) Nous sommes tout à fait de l'avis de Huysmans, sauf en ce qui concerne cette obligation supposée. Aucune nécessité ne contraint les mystiques à employer de pareils termes. Les mystiques sont tout simplement des gens qui ont lu le Cantique et qui s'en souviennent.

Certains d'entre eux, et non des moindres, l'ont même commenté longuement. Ce fait lui a assuré une diffusion qu'il n'aurait jamais connue, s'il était resté un texte parmi d'autres textes. Saint Bernard, dont la grande figure domine tout le Moyen Age, a écrit des sermons sur le Cantique. Sainte Thérèse a composé sur le même sujet tout un traité (2), saint François de Sales des méditations. Sous le couvert d'autorités pareilles, on peut se représenter sans peine si le Cantique était lu à la Visitation, au Carmel et dans les communautés bénédictines ! Saint Jean de la Croix devait faire du Cantique un usage constant. Chacun de ses quatre grands traités, dont certaines parties sont pourtant d'une aridité dé-

(1) *En route*, p. 112.

(2) Nous n'en possédons malheureusement que le début. Le confesseur de la sainte ayant jugé que le manuscrit, en ces temps de persécution, pouvait devenir compromettant, conseilla à sa pénitente de le détruire. Ce qu'elle fit. Mais une carmélite d'Albe avait pris copie des premières pages et c'est là tout ce qui fut conservé du livre.

Digitized by Google

solante, n'est que le développement d'une sorte de poème dont il est précédé. Or nous trouvons, dans ces poèmes, de nombreux échos de l'ode hébraïque. Les vers que voici:

Faites la chasse aux renards
Car notre vigne est déjà en fleurs...

ou ceci encore:

Si autrefois vous avez trouvé mon teint noir...

sont plus que des réminiscences (1). Jean de la Croix utilise tout l'arsenal poétique dont s'est servi Salomon: les zéphyrs et les grenades, et les aromates, et les colombes. Cela va si loin que, sans citer ouvertement le texte sacré, Jean de la Croix en donne des pastiches saisissants. Nous ne pouvons reproduire ici ces poèmes (tel d'entre eux ne renferme pas moins de quarante strophes!) mais on en connaîtra suffisamment le ton, en lisant ces quelques extraits:

Où vous êtes-vous caché,
Mon Bien-Aimé, en me laissant dans les gémissements?
Vous avez fui comme le cerf
Après m'avoir blessée.
Je suis sortie après vous en criant, et vous étiez déjà parti!

Pasteurs, vous qui irez
A la montagne en traversant les bergeries,
Si vous voyez par bonheur
Celui que j'aime le plus,
Dites-lui que je languis, que je souffre et que je meurs...

Arrêtez-vous, Aquilon mortel
Venez, vent du midi, qui réveillez les amours,
Soufflez à travers mon jardin,
Et que ses parfums se répandent
Et le Bien-Aimé se rassasiera parmi les fleurs.

O Nymphes de Judée!
Tandis que sur les fleurs et les rosiers
L'ambre répand ses parfums,
Demeurez dans les faubourgs
Et ne venez pas toucher le seuil de nos portes...

(1) Cant. I, 5 et II, 15.

Digitized by Google

J'ai bu dans le cellier intérieur
De mon bien-aimé, et quand j'en suis sortie,
Dans toute cette vaste plaine
Je ne connaissais plus rien
Et je perdis le troupeau que j'avais auparavant... (1)

Les spirituels auteurs qui ont publié récemment cette boutade littéraire intitulée « *A la manière de...* » ne nous ont rien donné d'aussi parfaitement imité. A une époque et en un pays où il n'était pas sans inconvénient, nous venons de le voir pour sainte Thérèse et nous l'avons vu plus haut pour Luis de Léon, de commenter la Bible, Jean de la Croix trouve le moyen, sans avoir l'air d'y toucher, de mêler à ses propres théories, d'un bout à l'autre de ses ouvrages, une paraphrase du Cantique.

Cette influence du Cantique sur le mysticisme chrétien n'est guère discutée. Reste à savoir ce qui l'a rendue possible. Les autres mysticismes n'ont pas cet aspect facilement sensuel, et c'est là, soit dit en passant, l'argument le plus décisif contre la théorie de Leuba. Car enfin les Orientaux possèdent bien, dans leurs diverses littératures profanes, des chants aussi passionnés, sinon davantage, que celui du roi Salomon. Ils sont, avec cela, tout naturellement des symbolistes. D'où vient alors que le rossignol et la rose des poètes persans, pour ne pas parler du reste, ne se retrouvent pas dans les écrits çoufiques? Evidemment aucun de ces poèmes n'a eu l'invraisemblable fortune du Cantique. Admis dans le Canon, celui-ci est devenu, du même coup, texte sacré et, pour qu'il demeure tel, il a bien fallu, coûte que coûte, l'interpréter symboliquement. Mais cette raison n'est pas suffisante. Combien d'autres écrits revêtus, de par leur place dans la Bible, du même caractère sacré, les mystiques chrétiens laissent-ils de côté! Pour qu'ils aient choisi précisément celui-là et qu'ils en aient fait leur terre d'élection, il faut au moins qu'une sorte d'autorisation leur ait été donnée.

(1) *Cantique spirituel*, str. I, II, XVII, XVIII, XXVI.

Digitized by Google

Cette autorisation, nous venons de le voir, n'émane pas directement du mysticisme. Serait-elle de provenance chrétienne?

Quoique les peuples orientaux soient, par tempérament, beaucoup plus sensuels que nous ne le sommes, deux de leurs tendances intellectuelles les gardent de toute transposition, dans le domaine religieux, des choses de la chair. Ce sont la tendance spiritualiste et la tendance panthéiste. On s'imagine mal Allah, le Dieu unique, le pur esprit créateur du monde, tenant, vis-à-vis d'une âme, le rôle de l'époux du Cantique. On ne voit pas davantage dans ce rôle l'universelle, informe et vaste déité des ascètes hindous. Nous, chrétiens, au contraire, nous sommes des réalistes et des personnalistes et ce sont là, quoiqu'il en semble, les deux raisons qui font notre religion supérieure. Mais cette double exigence ouvre la porte à d'étranges possibilités. Je ne songe pas un instant, en écrivant cette phrase, aux effusions et aux tendresses dans lesquelles la seule pensée de Jésus jette les pauvres détraquées si savamment étudiées par Krafft Ebing ou par Moreau de Tours. Je me refuse à quitter le sanctuaire pour la maison des fous. La manie religieuse peut singer le mysticisme. Elle n'est pas le mysticisme. Je cherche seulement à comprendre comment il se fait que des chrétiens aient pu donner, de l'épithalame de Salomon, l'interprétation symbolique que l'on connaît. Et je me demande s'il n'a pas fallu pour cela « le Verbe fait chair ». C'est ici le moment de nous souvenir de tout ce qui, dans la tradition chrétienne, a favorisé cette interprétation: de la parabole des noces et de celle des dix vierges, de ce témoignage du Précurseur que nous rapporte l'évangile de Jean: « Celui à qui appartient l'épouse, c'est l'époux » et de cette apostrophe véhémente de Paul dans la 2e Epître aux Corinthiens : « Je vous ai fiancés à un seul époux pour vous pré- » senter à lui comme une vierge pure ». Rappelons-nous aussi qu'il s'agit dans le Cantique d'un Roi et d'un Berger et que les chrétiens de tous les temps, se conformant d'ail-

Digitized by Google

leurs en cela aux déclarations mêmes du Maître, ont aimé à se représenter Jésus sous ce double aspect. L'assimilation était inévitable. Que les mystiques l'aient accueillie d'enthousiasme, qu'ils en aient fait le thème favori de leurs méditations, cela résulte à n'en pas douter de ce que le personnalisme et le réalisme chrétiens sont accentués chez eux d'une manière particulièrement vigoureuse. On se les imagine volontiers poursuivant, dans le monde des abstractions, d'insaisissables chimères. Rien n'est moins exact. On peut affirmer au contraire qu'ils ne perdent jamais de vue la réalité concrète sur laquelle tout repose. Nous croyons et nous raisonnons : eux voient. Sans doute Denys l'Aréopagite, Maître Eckardt, Jacob Bœhme furent au premier chef des métaphysiciens et cela ne les a pas empêchés, il faut bien en convenir, d'être d'incomparables mystiques. Mais n'est-ce pas au prix d'une trop large extension qu'on les range encore parmi les mystiques *chrétiens?* Thérèse, une mystique chrétienne, celle-là ! n'a garde de se perdre comme eux dans les nuages. Qu'on en juge par l'insistance qu'elle met à revendiquer l'humanité, plus encore : la corporéité du Sauveur. Elle a cru, à un certain moment, pouvoir s'en passer :

Et personne, nous avoue-t-elle au livre de sa vie, personne ne m'eût fait retourner à la sainte humanité du Sauveur, dans laquelle je croyais vraiment trouver un obstacle. O Seigneur de mon âme et mon bien, Jésus crucifié ! Je ne me souviens jamais sans douleur de cette opinion que j'ai eue... Nous ne pouvons plaire à Dieu que par Jésus-Christ ; et sa volonté est de ne nous accorder de grandes grâces que par les mains de cette Humanité très sainte, en qui, comme il dit, il met ses complaisances. C'est cent et cent fois que je l'ai vu par expérience et je l'ai entendu de la bouche même de notre Seigneur. C'est par cette porte, comme je l'ai vu clairement, que nous devons entrer, si nous voulons que la souveraine majesté nous découvre de grands secrets. (1)

Elle invoque d'illustres prédécesseurs :

J'ai considéré avec soin, depuis que j'ai compris cette vérité, la conduite de quelques saints, grands contemplatifs, et ils n'allaient pas par

(1) *Vie*, ch. XXII.

Digitized by Google

un autre chemin. Saint François nous en donne la preuve par ses stigmates; saint Antoine de Padoue par son amour pour l'enfant Jésus; saint Bernard trouvait ses délices dans la sainte Humanité; sainte Catherine de Sienne et beaucoup d'autres, que vous connaissez aussi bien que moi, en faisaient autant. Sans doute il doit être bon de s'éloigner de tout ce qui est corporel, puisque des personnes si spirituelles (1) le disent, mais à mon avis on ne doit le faire que lorsque l'âme est très avancée, car jusque-là il est évident qu'il faut chercher le créateur par les créatures... Faibles humains que nous sommes, il est d'une immense utilité pour nous de nous représenter Jésus-Christ comme homme...

Elle y revient encore dans le *Château* et conclut :

Ecoutez même ce que j'ose vous dire : si quelqu'un vous enseignait le contraire, vous ne devez point le croire. (2)

On ne peut, en la conjecture présente, faire porter à ce christianisme si concret — et par cela même si authentique — tout le poids des responsabilités. Mais il a certainement permis le jeu d'autres causes (besoin de tendresse et d'abandon, extrême émotivité, etc.) qui, celles-là, tiennent bien à la nature même du mysticisme.

III

Nous venons de voir ce que la Bible a fait des mystiques. Voyons maintenant ce que les mystiques font de la Bible.

Il importe de s'orienter tout de suite, lorsque, parti du rivage protestant, on débarque sur cette terre inconnue. Deux directions nettement opposées aux nôtres doivent, par cela même, être bien précisées.

1° Nous considérons la Bible comme un ensemble de documents relatifs à une période donnée. C'est du passé, de

(1) Goûtez en passant la délicieuse ironie de la sainte, qui, après avoir cité saint François et saint Bernard, a l'air de prendre en considération les avis de personnes si spirituelles !

(2) *Le Château Intérieur*, 6° Demeures VII. On peut rapprocher de l'attitude de Thérèse cette exclamation que je trouve chez Suzo : « C'est votre divinité que je cherchais, mon aimable Seigneur, et vous me présentez votre humanité ! » (*Le Livre de la Sagesse éternelle*, II).

Digitized by Google

l'histoire. Le dernier livre écrit a mis le point final à la Révélation. Lire la Bible, c'est toujours un peu pour nous faire abstraction du monde contemporain et retourner en arrière. Certes, nous revenons de ces excursions dans l'autrefois plus forts et mieux armés pour les luttes d'aujourd'hui, et en ce sens notre Bible est largement moderne. Mais nous n'en demeurons pas moins, et cela vient sans doute de ce que la théologie protestante est dominée, depuis un siècle, par des préoccupations critiques, à un point de vue d'historiens. Le mystique, au contraire, actualise la Bible, il en fait quelque chose de présent, elle déroule à nouveau pour lui ses péripéties toutes les fois qu'il s'en approche, et il s'insère lui-même dans ce drame, non comme un spectateur (ce dont il ne saurait se contenter) mais comme un acteur qui a son mot à dire. « Tout est accompli », voilà le protestant. Et voici le mystique : « Jésus en agonie jusqu'à la fin du monde ».

2° Nous sommes devenus, par la force des choses, des serviteurs de la lettre. Il est vrai que nous avons abandonné pour une théorie plus compréhensive et moins mécanique de l'inspiration la vieille théopneustie. Mais l'idée nous répugne — et à juste raison — d'ajouter un mot au texte, de retrancher ou de modifier un mot du texte. Nous n'y songeons pas plus à vrai dire que le propriétaire ne songe à attaquer à la pioche les fondements sur lesquels repose sa maison. De ce sentiment vient notre respect pour la Parole écrite, notre désir d'avoir la meilleure leçon, notre besoin de traductions continuellement révisées. Très différente est l'attitude du mystique. Il est beaucoup plus libre, et nous en avons vu les motifs, en ce qui concerne la Bible. Aussi pourra-t-il se permettre, sans que l'édifice de sa foi risque de s'en trouver ébranlé, de compléter les récits sacrés par des détails de son cru. Sur ce même canevas dont nous respectons l'intégrité avec une vigilance scrupuleuse, il retracera, en des tons infiniment variés, les contours de sa propre expérience. Il deviendra ainsi, par la richesse même de cette expérience, l'un des principaux artisans de la tradition,

Digitized by Google

de cette tradition que l'Eglise a tissée, assez étroitement pour qu'aux yeux des fidèles toutes deux se confondent, dans la trame même de l'Ecriture.

Reprenons, en les appuyant par des faits, ces affirmations :

1° Nous n'aurions aucune peine à découvrir, chez les mystiques, de nombreuses marques d'actualisation des faits bibliques. Nous nous en tiendrons à celles que l'on va lire et que nous trouvons chez Suzo. Ce vieux moine souabe, avec son sens de la poésie et sa naïveté exquise, cet ascète qui n'est un visionnaire que parce qu'il est, d'abord et éminemment, un visuel, nous paraît tout désigné pour nous fournir les documents les plus caractéristiques.

Qu'on relise dans l'évangile de Luc (II, 21-39) le récit de la présentation de Jésus au Temple. Voici ce que devient ce récit dans les méditations de Suzo :

Lorsque Marie approchait de la porte extérieure de la ville, poussé par l'ardent désir de son cœur, le serviteur (1) courait, et dépassant tous les autres, il allait à sa rencontre avec la foule des cœurs qui aiment Dieu. Dans la rue, il tombait à ses pieds, et la priait de vouloir bien s'arrêter un instant avec sa suite, jusqu'à ce qu'il lui ait chanté un cantique. Il commençait alors à chanter en esprit, — ses lèvres remuaient mais personne ne l'entendait, — la prose *Inviolata*, le plus aimablement qu'il le pouvait, en s'inclinant profondément lorsqu'il chantait : *O benigna, o benigna...* Il priait Marie de vouloir bien montrer sa douce bonté envers un pauvre pécheur, puis il se levait, et suivait Notre-Dame en portant son cierge spirituel et en désirant que la flamme ardente de la lumière divine ne s'éteignît jamais en lui.

Lorsqu'il avait rejoint la foule de tous les cœurs aimants, il entonnait l'antienne : *Adorna*, et les exhortait à recevoir le Sauveur avec amour, à entourer avec désir et respect sa sainte Mère ; et, se joignant à eux, il la conduisait en chantant ses louanges jusqu'au Temple. Puis ensuite, entrant, avec un cœur plein de désirs, avant que la douce Mère fût elle-même entrée, et qu'elle eût donné son fils au vieillard Siméon, il s'agenouillait devant elle, élevait vers elle ses yeux et ses mains et la priait de vouloir bien lui montrer aussi son fils, et de lui permettre de l'embrasser. Et Marie confiait son fils au serviteur, qui,

(1) Suzo, sous ce terme, se désigne lui-même.

Digitized by Google

étendant les bras jusque dans les parties les plus éloignées du monde, recevait son amour, et, pendant une heure, le pressait dans ses bras mille et mille fois ; puis il contemplait et regardait les petites mains de Jésus, saluait la douce petite bouche, admirait tous les petits membres enfantins du trésor céleste, et enfin levant les yeux, il s'écriait, ravi dans son cœur : « Combien Celui qui soutient le ciel et la terre est grand, et en même temps combien Il est petit, comme Il est beau dans les cieux et faible comme un enfant sur la terre ». Le serviteur demeurait avec Jésus en chantant, en pleurant, en faisant des exercices spirituels, puis après le rendait à sa mère et rentrait avec elle jusqu'à ce que tout fût terminé. (1)

On voit, d'après ce simple extrait, combien sont vivants, pour le mystique, les faits de l'Evangile. On y découvrira aussi, pour peu qu'on y regarde de près, l'absence de toute préoccupation morale. Cette préoccupation est au contraire extrêmement vive dans nos milieux protestants. Nous ne concevons pas qu'une péricope de la Bible n'ait rien à nous dire au point de vue de la conduite de la vie. Et il y a là, évidemment, une source de force, à condition de ne pas pousser les choses à l'excès. Suzo, lui, ne répond pas au don du salut par des résolutions, mais par sa seule joie.

Comme la plupart des mystiques, Suzo ne connaît guère que l'Evangile de l'Enfance et celui de la Passion. Et nous allons retrouver ici, mais enveloppée d'un voile de tristesse, sa sensibilité charmante. Nous voudrions pouvoir citer tout le chapitre qui s'intitule *Du douloureux chemin de croix que faisait le serviteur avec Jésus alors qu'on le conduisait à la mort*. En voici quelques fragments :

Il se rendait toutes les nuits, après matines, à sa place accoutumée, c'est-à-dire dans la salle du chapitre ; et là il s'exerçait à compâtir aux souffrances de son seigneur et de son Dieu, le Christ. Il se levait et allait d'un angle à l'autre afin de n'avoir aucun mouvement de lassitude et de paresse, et afin d'être plus fort et plus joyeux à ressentir les souffrances. Il commençait son pèlerinage avec le Christ à la dernière cène, et le suivait partout jusqu'à ce qu'il l'eût mené devant Pilate. Puis il le prenait devant le tribunal, lors de sa condamnation

(1) Suzo, *L'Exemplaire*, ch. XII.

Digitized by Google

et parcourait avec lui le pénible chemin du Calvaire depuis le prétoire jusqu'à l'endroit de son supplice... Le serviteur traversait quatre rues avec le Seigneur. En passant par la première, il suivait Jésus allant à la mort, avec le désir d'être privé de ses amis et de tout bien qui passe, et demandait de souffrir, pour la plus grande gloire de Dieu, la pauvreté volontaire et des peines sans consolations. En passant par la seconde rue, il prenait la résolution de rejeter tout honneur et toute dignité, de mépriser le monde en considérant combien le Sauveur était devenu un ver de terre et le rebut de l'humanité. Au commencement de la troisième rue, il s'agenouillait de nouveau, et, baisant la terre, renonçait à toute commodité qui ne fût pas utile et à tout bien-être pour son corps, en considérant les souffrances du tendre corps de Christ. Et lorsqu'il voyait le Sauveur méchamment frappé, il pensait combien justement tous les yeux devraient se mouiller de pleurs, et tous les cœurs pousser des sanglots. Lorsqu'il arrivait à la quatrième rue, il s'agenouillait au milieu du chemin, comme s'il avait été devant la porte par où devait passer le Seigneur, il se prosternait devant Jésus, baisait la terre, criait, priait le Sauveur de ne pas aller à la mort sans lui, demandant de le suivre et se figurant que le Seigneur était obligé de passer tout à côté de lui; il disait alors cette petite prière: *Ave rex noster, fili David*... puis laissait passer Jésus; ensuite il s'agenouillait encore une fois, tourné vers la porte et recevait la croix en disant ce verset: *O crux ave, spes unica*... et le laissait encore passer..... Quelquefois cette vision lui était tellement présente qu'il croyait vraiment marcher corporellement aux côtés de Jésus; il pensait alors au roi David qui, chassé de son royaume, avait autour de lui ses plus fidèles guerriers qui le servaient amicalement. Il s'abandonnait alors à la volonté de Dieu, demandant que tout entière elle s'accomplît en lui. Puis enfin, il lisait la leçon tirée du prophète Isaïe que l'on dit pendant la semaine sainte: *Domine, quis credidit auditui nostro?* où le prophète dépeint si vivement comment le Sauveur a été conduit à la mort. Il sortait du chœur en méditant cette leçon et montait les degrés de la chaire à prêcher. Lorsqu'il était arrivé sous la croix..... il s'agenouillait et contemplait Jésus dépouillé de ses vêtements, au moment où il fut cruellement cloué à la croix. Alors prenant une discipline, et dans un élan de désir se clouant à la croix avec son Seigneur, il demandait de ne jamais plus être séparé de lui, ni dans la vie ni dans la mort, ni dans la souffrance ni dans la joie.

Le serviteur faisait encore intérieurement un autre chemin de croix, c'était lorsqu'on chantait le *Salve Regina* après complies. Il contemplait alors au fond de son cœur comment la pure Mère de Dieu se trouvait auprès du tombeau de son cher Fils, pleurant ce Fils qui était en-

Digitized by Google

seveli ; il considérait que le temps était venu pour Marie de quitter le tombeau et il lui semblait que c'était à lui de la reconduire... » (1)

La délicatesse de cette dernière pensée est touchante, même pour des chrétiens qui ne font pas profession d'adorer Marie.

En somme Ignace de Loyola qui n'est pas, comme on se l'imagine quelquefois, un mystique mais auquel on ne peut refuser le titre de théoricien du mysticisme, n'a fait autre chose que de populariser, dans les *Exercices spirituels*, le procédé dont se servent Suzo et tant de ses semblables. Qu'il s'agisse dans la contemplation de « l'histoire du mystère » (1er prélude) ou de « la composition de lieu » (2e prélude), Ignace recommande de mettre tout en œuvre, imagination créatrice, mémoire des sens, etc., pour insuffler aux faits bibliques la chaleur de la vie. Il n'admet pas que son pénitent se borne à tourner les pages d'un herbier. Il veut en faire l'artisan d'une véritable résurgence. Et que nous, protestants, n'ayons rien à retirer de semblables conseils, lorsque nous lisons la Bible, je n'oserais l'affirmer.

2° Par le procédé que nous venons de rappeler, les mystiques se donnent vraiment une vue du drame biblique. Supprimons, par hypothèse, toute conscience de la participation du moi dans les états de ce genre, accentuons encore leurs traits, déjà plus nettement perçus que dans le cas de simples représentations, et nous aurons une vision. Grâce à cette vue, ou à cette vision, des détails vont venir se greffer sur la donnée primitive. Une vie extraordinaire animera l'ensemble. Et l'impression ressentie pourra être si forte que le mystique, remis en présence des textes, si sobres et si succints, ne les reconnaîtra plus.

Tout ce qu'on dit de cette Passion, s'écrie Angèle de Foligno (2) tout ce qu'on raconte, tout cela n'est rien auprès de ce qu'a vu mon âme. Et je ne peux pas beaucoup plus que les autres la dire comme je l'ai vue.

(1) Suzo, *L'Exemplaire*, ch. XV.

(2) Angèle de Foligno, trad. Hello, p. 131.

Digitized by Google

J'ai vu dans ma vision, trois fois épouvantable, que la Mère des douleurs, bien qu'elle ait plongé dans la Passion plus à fond que tout autre saint, plus à fond que le disciple aimé, j'ai vu de mille manières qu'elle est incapable de raconter la chose comme elle est ; le disciple bien aimé en est incapable aussi. Et si quelqu'un me racontait la Passion telle qu'elle fut, je lui répondrais : c'est toi, c'est toi qui l'as soufferte !

Certains mystiques, moins assurés qu'Angèle de Foligno de la complète ineffabilité de leurs visions, ont entrepris de raconter la Passion telle qu'elle fut soufferte. Au premier rang d'entre eux, il nous faut citer Anne-Catherine Emmerich. C'est presque une contemporaine. Elle est née en 1774 dans cette terre mystique par excellence qui joint la haute vallée du Danube à la vallée du Rhin et qui, après avoir donné au XIVe siècle Suzo et Rulmann Merswin, convie encore aujourd'hui les foules modernes à la Passion d'Oberammergau. Religieuse au couvent d'Agnentenberg, près de Dulmen, Anne-Catherine mourut en 1824 dans un grand renom de sainteté. Son couvent avait été dispersé en 1811. Dès ce moment et jusqu'à sa mort, elle vécut dans une petite chambre en proie à d'étranges tourments, meurtrie des marques de la crucifixion qui se rouvraient à jours fixes pour laisser échapper du sang, ne supportant, nous dit son biographe, aucune nourriture si ce n'est un peu d'eau et de temps en temps l'Eucharistie, expiant dans la souffrance et soutenue par d'admirables visions, revivant jour après jour les solennités de l'Eglise, et visitée par tout ce que l'Allemagne religieuse de l'époque possédait de plus pieux et de plus éminent. Pendant les derniers mois de sa vie, un poète vint même s'asseoir à son chevet et s'improvisa son secrétaire. Le poète et la mystique ! Quel thème évocateur de ce qui s'est passé dans tous les temps et dans tous les pays ! Mais que cela nous dépeint bien ce temps surtout, et ce pays ! De la plus significative des alliances un beau livre est né : *La douloureuse Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ.*

Nous n'en dirons ici que ce qui touche à notre sujet. Mais marquons bien d'abord qu'Anne-Catherine ne fut pas

Digitized by Google

ce qu'il convient d'appeler une fidèle lectrice de la Bible. « Extérieurement, nous dit son poète, elle ne connaissait et » ne croyait que le catéchisme, l'histoire populaire de la Bi- » ble, les évangiles des dimanches et des fêtes, et le calen- » drier... Elle n'avait jamais lu l'Ancien ni le Nouveau Tes- » tament ; quand elle était fatiguée de raconter ses visions, » elle disait quelquefois : « Lisez cela dans la Bible » et s'é- » tonnait beaucoup d'apprendre que cela ne s'y trouvait pas ; » « car, ajoutait-elle, on entend dire sans cesse aujourd'hui » qu'il ne faut lire que la Bible, que tout s'y trouve, etc... » (1) On sent à ce dernier trait l'atmosphère luthérienne que respirait, malgré son isolement, la mystique et en même temps, qui sait? (pour ma part je ne me risquerais pas à soutenir le contraire) une pointe contre ces hérétiques qui se refusent à reconnaître tout ce que l'Eglise a ajouté à la Bible de bon et de beau. Quoiqu'il en soit, on ne sera pas autrement surpris que, dans ces conditions, Catherine Emmerich ne « travaille » presque jamais sur la pure donnée biblique. Elle incorpore à ses visions, avec le même empressement, toutes les traditions, aussi bien celles qui ne reposent sur aucune base scripturaire (la légende de Véronique, par exemple) que celles mettant dans les textes ce qui ne s'y trouve pas (p. ex. Jésus, lors de la sainte cène, avant de donner le vin à ses disciples, y aurait ajouté de l'eau). Cependant, il n'est pas impossible de trouver quelques scènes où, en l'absence de toute tradition, la mystique n'a plus devant elle que le texte. Voici l'une de ces scènes qui nous fera sentir sa « manière » :

(1) *La Douloureuse Passion de N. S. J. C.*, trad. de Cazalès. Préface, p. 43.

Digitized by Google

Outrages des soldats.

Ev. Saint-Matthieu, ch. 27, v. 27-30.

Les soldats du gouverneur, emmenant Jésus dans le prétoire, assemblèrent autour de lui toute la cohorte. Ils lui ôtèrent ses vêtements, l'affublèrent d'un manteau militaire de couleur rouge. Puis tressant une couronne avec des épines, ils la lui mirent sur la tête, ainsi qu'un roseau dans la main droite; après quoi, se mettant à genoux devant lui, ils le bafouaient en disant : « Salut, roi des Juifs! » Ils crachaient sur lui; ils lui prenaient le roseau et lui en donnaient des coups sur la tête.

Ev. Saint-Marc, chap. 15, v. 16-20.

Les soldats emmènent Jésus à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire dans le prétoire, où ils réunissent toute la cohorte. Ils l'habillent d'un manteau couleur pourpre et lui mettent une couronne d'épines qu'ils avaient tressée. Puis ils lui rendent leurs hommages : « Salut, roi des Juifs! ». Avec un roseau, ils lui donnent des coups sur la tête; ils crachent sur lui, et, se mettant à genoux, ils se prosternent devant lui.

Quand ils eurent fini de se moquer de lui, ils lui ôtèrent le manteau de pourpre et lui remirent ses vêtements.

Ev. Saint-Luc, ch. 22, v. 63-65.

Ceux qui gardaient Jésus se faisaient un jeu de lui donner des coups; ils lui avaient couvert le visage d'un voile, et puis ils l'interrogeaient : Devine quel est celui qui t'a frappé? Et ils proféraient beaucoup d'autres injures contre lui.

La douloureuse Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ, chap. 26 (fragment).

Le couronnement d'épines eut lieu dans la cour intérieure du corps de garde situé contre le forum, au-dessus des prisons. Elle était entourée de colonnes et les portes étaient ouvertes. Il y avait là environ cinquante misérables, valets de geôliers, archers, esclaves et autres gens de même espèce qui prirent une part active aux mauvais traitements qu'eut à subir Jésus. La foule se pressait d'abord autour de l'édifice, mais il fut bientôt entouré d'un millier de soldats romains, rangés en bon ordre, dont les rires et les plaisanteries excitaient l'ardeur des bourreaux de Jésus comme les applaudissements du public excitent les comédiens.

Au milieu de la cour, ils roulèrent la base d'une colonne où se trouvait un trou qui avait dû servir pour assujettir le fût. Ils placèrent dessus un escabeau très bas, qu'ils couvrirent par méchanceté de cailloux pointus et de tessons de pot. Ils arrachèrent les vêtements de Jésus de dessus son corps couvert de plaies, et lui mirent un vieux manteau rouge de soldat qui ne lui allait pas aux genoux et où pendaient des restes de houppes jaunes. Ce manteau se trouvait dans un coin de la chambre : on en revêtait ordinairement les criminels après leur flagellation, soit pour étancher leur sang, soit pour les tourner en dérision. Ils traînèrent ensuite Jésus au siège qu'ils lui avaient préparé et l'y firent asseoir brutalement. C'est alors qu'ils lui mirent la couronne d'épines. Elle était haute de deux largeurs de main, très épaisse et artistement tressée. Le bord supérieur était saillant. Ils la lui placèrent autour du front en manière de bandeau et la lièrent fortement par derrière. Elle était faite de trois branches d'épines d'un doigt d'épaisseur, artistement entrelacées, et la plupart des pointes étaient à dessein tour-

Digitized by Google

nées en dedans. Elles appartenaient à trois espèces d'arbustes épineux, ayant quelques rapports avec ce que sont chez nous le nerprun, le prunellier et l'épine blanche. Ils avaient ajouté un bord supérieur saillant d'une épine semblable à nos ronces : c'était par là qu'ils saisissaient la couronne et la secouaient violemment. J'ai vu l'endroit où ils avaient été chercher ces épines. Quand ils l'eurent attachée sur la tête de Jésus, ils lui mirent un épais roseau dans la main. Ils firent tout cela avec une gravité dérisoire, comme s'ils l'eussent réellement couronné roi. Ils lui prirent le roseau des mains et frappèrent si violemment sur la couronne d'épines que les yeux du Sauveur étaient inondés de sang. Ils s'agenouillèrent devant lui, lui firent des grimaces, lui crachèrent au visage et le souffletèrent en criant : Salut, roi des Juifs ! Puis ils le renversèrent avec son siège en riant aux éclats et l'y replacèrent de nouveau avec violence.

Je ne saurais répéter tous les outrages qu'imaginaient ces hommes. Jésus souffrait horriblement de la soif ; car les blessures faites par sa barbare flagellation lui avaient donné la fièvre, et il frissonnait. Sa chair était déchirée jusqu'aux os, sa langue était retirée, et le sang sacré qui coulait de sa tête rafraichissait seul sa bouche brûlante et entr'ouverte. Jésus fut ainsi maltraité pendant environ une demi-heure, aux rires et aux cris de joie de la cohorte rangée autour du prétoire.

La comparaison des documents primitifs avec ce qu'ils sont devenus nous amène à faire les remarques suivantes :

1. Catherine Emmerich (est-ce d'accord avec la tradition catholique ?) n'utilise pas le récit de Luc. Il est d'ailleurs, par rapport aux autres, très incomplet, et sa sobriété le gardait d'être choisi. Il n'y est question ni de roi, ni de couronne d'épines, ni de sceptre de roseau, etc. Il a enfin une allure un peu différente.

Digitized by Google

2. Dans les récits de Marc et et de Matthieu, qui sont à peu de chose près identiques, il n'est pas un seul détail qui ne soit utilisé, plus encore pressé à l'extrême. Exemple : « Ils arrachèrent les vêtements de Jésus *de dessus son corps couvert de plaies* et lui mirent un *vieux* manteau rouge de soldat *qui ne lui allait pas aux genoux et où pendaient des restes de houppes jaunes*».

3. Les menus traits sont accumulés et transforment la sobre esquisse évangélique en une planche à la Dürer. On goûtera particulièrement, dans cet ordre d'idées : « la base de la colonne où se trouvait *un trou qui avait dû servir à assujettir le fût.* — Ce manteau se trouvait *dans le coin de la chambre.* — Les épines appartenaient à trois espèces d'arbustes épineux... *j'ai vu l'endroit où ils avaient été chercher ces épines...* » etc. Le rappel de ces insignifiants souvenirs, enregistrés au cours de la vision, donne bien à l'ensemble, quelque réserve que l'on puisse faire d'ailleurs, une couleur et une vie extraordinaires. J'ajoute qu'en nous les rapportant, Catherine Emmerich ne se livre pas seulement à un puéril remplissage. Cela est de bonne psychologie. Chacun sait l'importance anormale, et vraiment disproportionnée à nos états d'âme du moment, que prennent parfois pour nous, dans nos pires douleurs, des choses ridiculement infimes, comme une fente du plancher, une tache sur un vêtement, etc.

4. Notons enfin la crudité voulue de tous les détails. Encore est-il que nos lecteurs doivent nous savoir gré, après la citation qu'ils viennent de lire, de ce que nous ayons tenu à ménager leurs nerfs. Il est certaines pages, chez Catherine Emmerich, qui atteignent les limites de l'horreur et de l'épouvante. On devine, sans qu'il soit besoin d'insister, le parti qu'une âme mystique compte tirer, pour elle-même et pour les autres, d'un étalage aussi angoissant. Mais la spiritualité y gagne-t-elle toujours? Il est permis de se le demander. La route est longue qui va des sens aux couches profondes de l'âme où s'élaborent, dans le silence, les totales

Digitized by Google

tranformations. La route est si longue que la meilleure volonté du monde risque fort de se perdre en chemin. Si l'on nous permet encore une comparaison — la dernière ! — il y a entre le récit de la Passion tel que l'Evangile nous le donne et celui selon Catherine Emmerich, la même différence qui sépare une croix luthérienne d'un crucifix espagnol. Ces chairs exsangues et bleuies, ces membres déjetés, ces plaies sanguinolentes, cette expression de souffrance atroce qu'a rendus l'artisan avec une fidélité brutale et appliquée, peuvent bien nous donner le frisson, mais c'est au détriment d'émotions tout aussi intenses et autrement vitales. Une croix simple et nue parle moins, mais elle est peut-être plus éloquente. C'est une loi dans le monde des réalités intérieures : il faut payer ce qu'on exprime par la perte de ce que l'on tait. Or ce que l'on tait est ici l'essentiel. Les mystiques font un marché de dupes.

Ne serait-ce pas le dernier mot de l'énigme ? Les mystiques visent à enrichir la Bible. Ils y réussissent, nous venons de le voir, au moins en un certain sens. Mais ils n'ont pas compris que la véritable richesse de la Bible est dans son apparente pauvreté, dans les sous-entendus illimités qu'elle renferme, dans ce qu'elle peut donner de divers — mais de toujours un par le fond ! — à tous les hommes, quels que soient leur temps, leur pays et leurs circonstances particulières. Aussi, dans ce domaine, leurs tentatives sont-elles condamnées à l'oubli, alors que la Bible reste, héritage inaliénable de ceux « qui n'ont pas vu et qui ont cru ».

CH. DOMBRE.

Digitized by Google

QUESTIONS ACTUELLES

LE SERVICE MILITAIRE ET LA DÉFENSE DU DROIT

A plusieurs reprises déjà, cette question que la guerre a rendue brûlante a été traitée dans la Revue. Sans prétendre épuiser le débat, nous voudrions définir une attitude dont il n'a pas encore été parlé, qui n'est ni le point de vue traditionnel, ni l'antimilitarisme radical qu'on cherche parfois à lui substituer pour des raisons d'ordre divers.

A cet effet, nous nous proposons de soumettre à un bref examen les deux questions que l'on retrouve toujours au fond des discussions actuelles : accepter de faire du service militaire, est-ce

1° donner son approbation à l'organisation économique actuelle de la société,

2° méconnaître les leçons de la guerre et faillir au devoir de travailler à l'instauration d'un régime de droit et de paix entre les nations ?

La Constitution fédérale prévoit que la troupe peut être levée pour maintenir l'ordre lorsque celui-ci a été troublé ou risque de l'être, c'est-à-dire pour empêcher toute tentative destinée à renverser par un coup de main les institutions et les autorités que le pays s'est librement données, pour sauvegarder les droits élémentaires que la Constitution garantit à tout citoyen, entre autres la liberté du travail, enfin pour assurer le fonctionnement des services publics dont la suspension, en paralysant toute la vie de la nation, risque de lui porter un préjudice grave.

Digitized by Google

En défendant l'ordre, est-ce le régime économique actuel qu'on défendra? L'affirmer, c'est créer une équivoque. En prêtant son concours à l'Etat, gardien de l'ordre, on ne s'oppose pas à la transformation du régime social *par les moyens légaux*, on ne se déclare pas adversaire de ceux qui le veulent changer. En effet, l'appui de la force publique est acquis aux lois non parce qu'elles sont favorables ou contraire à un certain système économique, mais parce qu'elles représentent le statut légal que la majorité des citoyens a décidé de donner pour base à la vie collective. Supposez ce statut changé — modifié dans les formes légales par un vote des citoyens — la force publique devra le garantir encore pour les mêmes raisons. Il en résulte que prêter son bras à l'Etat c'est défendre *le principe même de la légalité* — à la condition, cela va sans dire, que l'Etat reste dans la limite des attributions que la loi lui confère.

Vous objectez que la majorité n'a pas nécessairement raison contre la minorité et qu'elle ne tient son privilège que de la force. La majorité c'est le grand troupeau; il y a plus de chance pour qu'une minorité soit une élite. — Je vous accorde ce dernier point, mais conçoit-on un système politique dont le principe serait que l'opinion et la volonté de la minorité doivent prévaloir sur celles de la majorité? Il y a souvent plusieurs minorités en désaccord les unes avec les autres et voici déjà notre système en défaut — à moins qu'il ne soit convenu de réserver toujours la décision à la plus faible des minorités en présence! Mais alors c'est la réduction du système à l'absurde. Donc, la fonction des élites n'est pas de se faire reconnaître un privilège, elle est d'exercer une influence et d'entraîner les masses, si elles peuvent.

Quant au privilège que possède la majorité d'emporter le vote et de déterminer la décision, il est inévitable, si l'on ne veut pas tomber dans l'anarchie et c'est d'ailleurs une erreur de croire qu'il est fondé sur la force. Il vaudrait mieux, sans doute, que le consentement de tous pût se substituer à la volonté du plus grand nombre. Mais qui ne voit que c'est là une chimère. Aucune loi n'obtient jamais le consentement de la totalité des individus qui composent une société. Qu'on en soit affligé ou non, il sera toujours nécessaire que certaines volontés se plient à d'autres. Mais il faut que cette violence soit limitée

Digitized by Google

le plus possible; et c'est cette considération qui justifie le système adopté par toutes les démocraties et en vertu duquel, dans les décisions collectives, le vote de la majorité l'emporte *en droit* sur celui de la minorité. *Ce système est strictement et mathématiquement* celui de *la moindre injustice possible*, c'est-à-dire le seul système juste, car la justice est forcément chose relative. On peut, on doit tendre vers plus de justice, mais il y aurait une niaiserie à n'appeler juste que la justice absolue, celle qu'on bâtit dans son esprit, comme le géomètre construit ses figures dans l'espace idéal, sans tenir compte de la réalité concrète qui est ici la réalité sociale, les êtres humains tels qu'ils sont et non une société de saints.

Il faudrait qu'une majorité édictât des lois violatrices des droits fondamentaux de la personne humaine et qu'elle privât ses adversaires des moyens légaux de les combattre (comme le sont en Suisse les droits d'initiative et de référendum) pour qu'il devînt légitime de refuser à la loi l'appui qu'elle demande aux citoyens sous la forme du service armé. Mais, en dehors de ces conditions exceptionnelles, la défense de la légalité est au premier rang des devoirs qui incombent au citoyen. Elle l'est même aujourd'hui plus que jamais et la violation de ce devoir revêt une gravité et porte à une profondeur exceptionnelles.

Sortir de la légalité c'est pour un « bourgeois » justifier à l'avance les tyrannies révolutionnaires; pour un socialiste c'est donner raison aux réactionnaires qui voudraient s'opposer par la force à la transformation du régime actuel et c'est encore justifier, dès maintenant, le sabotage de l'Etat socialiste par des *arditi* quelconques — on trouve toujours un plus maximaliste que soi — qui voudront lui substituer par la voie la plus courte un régime encore plus parfait, en attendant qu'une troisième espèce de réformateurs toujours aussi dédaigneux de chercher des voies légales pour réaliser leurs desseins achèvent la ruine de l'Etat. Sortir de la légalité, fût-ce dans l'intention la meilleure, fût-ce pour établir une « justice supérieure », c'est jeter une semence de violence dont les fruits seront plus pernicieux que la réforme accomplie n'aura été utile, car c'est renier la préoccupation de justice dont le respect de la légalité est au fond l'expression. Vous voulez remplacer des lois mauvaises par

Digitized by Google

des lois justes, mais vous recourez pour cela à des moyens illégaux. Dussiez-vous réussir dans votre tentative, vous aurez peut-être corrigé une injustice, mais vous aurez encouragé du même coup la révolte contre toutes les lois bonnes ou mauvaises et surtout vous aurez faussé l'instrument précieux qui, dans une démocratie, permet de remplacer en tout temps les lois mauvaises par de meilleures sans recourir ni au sabotage ni à l'action directe et de manière à froisser le moins de convictions et le moins d'intérêts possibles.

Défenseur de l'ordre légal à l'intérieur, le soldat peut encore être appelé à défendre son pays contre les violences de l'étranger.

On aurait tort de croire qu'un pareil danger soit aujourd'hui exclu. Supposez que la Suisse convertie au communisme devienne un foyer de propagande redoutable pour les Etats voisins. Ne pourraient-ils être tentés d'intervenir par les armes? Ou bien envisageons le cas inverse: le communisme aurait triomphé chez tel de nos voisins et celui-ci voudrait nous l'imposer. Voilà deux possibilités; il y en a d'autres évidemment.

Comme, d'autre part, nous ne saurions encore mesurer la garantie que nous offrira peut-être un jour la Société des Nations, nous devons nous dire que demain comme hier nous pouvons être appelés à défendre notre existence matérielle et morale.

Mais tout le monde n'admet pas la nécessité de cette défense pour autant du moins qu'elle comporte l'usage des armes. Vous tenez en médiocre estime, dit-on parfois, (1) un homme qui refuse de donner sa vie pour d'autres ; et cependant, comme patriote, vous repoussez l'idée que votre pays ait à se sacrifier pour l'humanité en renonçant éventuellement à user de son droit de légitime défense. Il est donc manifeste que vous placez votre patrie au-dessus des lois divines et humaines: vous vous refusez au sacrifice qui seul pourrait faire cesser les guerres. Votre culte est idolâtre; nous ne pouvons, nous ne devons plus vous suivre.

(1) Cf. Pierre Cressole, *Une autre patrie.*

Digitized by Google

Dans la bouche des sincères cette argumentation prend un accent pathétique auquel on ne saurait rester indifférent pour peu qu'on ait senti la criminelle horreur de la guerre dont nous sortons à peine; et pourtant elle ne nous paraît pas convaincante, loin de là.

Commençons par dire ce que nous trouvons de légitime dans l'attitude de ceux qui pensent ainsi. Nous y voyons l'expression d'une réaction nécessaire contre le fétichisme de l'Etat, une protestation contre tout culte de la patrie tendant à justifier par la raison d'Etat ce qu'on devrait condamner au nom de la morale qui est humaine et non nationale. Tout citoyen conscient de sa dignité, tout homme soucieux de l'avenir doit réprouver aujourd'hui avec une énergie redoublée la déloyauté dans les transactions internationales, les visées ambitieuses tendant à l'abaissement économique ou politique d'autres nations, l'égoïsme obstiné qui refuse toute concession, tout sacrifice réclamé par l'intérêt supérieur de l'humanité. Voilà certes un beau programme de morale internationale et qui n'est pas près encore d'être réalisé.

Mais, en refusant à l'Etat le service militaire, on prétend qu'il fasse plus encore, on veut qu'il pratique la morale du renoncement total, de l'absolu sacrifice de soi-même que le Christ réclamait de ses disciples.

C'est ici qu'on fait fausse route et que, dans la répugnance légitime qu'on éprouve pour toute doctrine affranchissant l'Etat des lois de la morale, on tombe dans un mysticisme politique qui trahit une manifeste et inadmissible confusion d'idées.

Sans doute l'Etat n'est point au-dessus de la morale, il a des obligations, des devoirs comme les individus, mais cela veut-il dire qu'on puisse exiger qu'il observe toujours la même règle de conduite que l'individu? Pour qu'il en soit ainsi il faudrait que sa fonction et celle de l'individu fussent identiques aussi. Or elles ne le sont pas.

La fonction de l'Etat est essentiellement tutélaire: dans certaines limites qui varient selon les peuples et les époques, il doit veiller à ce que le faible soit protégé contre les empiètements du fort; il doit être le gardien fidèle du statut légal qui règle les rapports des citoyens entre eux; il utilise enfin les ressources de la collectivité de manière à augmenter si possible

Digitized by Google

la prospérité matérielle et à maintenir certaines traditions qui font partie du patrimoine spirituel d'un peuple. En exerçant cette fonction et bien qu'il ne soit pas le génie qui invente et qui perfectionne, il assure les conditions mêmes de toute civilisation et de tout progrès. La conséquence en est que sa situation morale n'est pas comparable à celle d'un individu isolé ; on ne saurait comparer l'Etat qu'à un individu plus puissant que les autres dont il serait le protecteur. Mais si vous considérez un homme dans cette situation-là vous verrez qu'il n'a plus le droit de disposer de lui-même comme s'il était seul. Renonce-t-il à se défendre, il mettra en danger d'autres existences que la sienne et les offrira en holocauste sur l'autel de ses convictions personnelles.

Ainsi la fonction qu'exerce l'Etat transforme les conditions du problème. Elle ne change pas de nature, lorsqu'on envisage non plus l'organisation intérieure d'une collectivité humaine, mais ses relations avec le dehors. Il est évident qu'en consentant à sa destruction éventuelle, l'Etat se dispenserait d'exercer sa fonction tutélaire à l'égard des citoyens dont il est par essence chargé de faire respecter la personne physique et morale. Il commettrait de ce chef une véritable injustice *tant que ces individus n'auraient pas tous consenti de plein gré au sacrifice d'eux-mêmes* et à celui des leurs, au sacrifice des institutions et des traditions en lesquelles s'est incarnée l'âme de la nation, sa raison et sa conscience. (1)

D'ailleurs qu'espère-t-on obtenir en proposant au pays le sacrifice de ses moyens de défense et éventuellement celui de son indépendance ? Pense-t-on par là convertir si bien l'huma-

(1) A-t-on le droit de sacrifier ces valeurs morales qui sont le patrimoine spirituel d'une nation ? C'est là un côté du problème qui a déjà été signalé dans la *Revue*. Nous ne nous y arrêterons pas, mais nous répondrons encore à un argument qu'on a avancé pour démontrer que l'Etat est tenu d'agir comme s'il était un individu professant le christianisme. Fidèle à une tradition dont le maintien est d'ailleurs discutable, l'Etat ne protège-t-il pas certains cultes chrétiens et le nom de Dieu n'est-il pas invoqué dans la Constitution fédérale ? — Nous demandons en quoi cela modifie le fait que l'Etat n'est pas, pour consentir à sa propre destruction, dans la situation morale d'un individu pouvant disposer librement de sa vie sans en sacrifier d'autres par cet acte de renoncement.

Digitized by Google

nité qu'il soit désormais superflu d'armer le droit pour la défense du faible? Non pas même, et l'on a raison de n'y pas compter. Puisqu'à l'intérieur de chaque état il faut une police pour garantir la sécurité de tous, il est naturel de penser qu'une sorte de police internationale sera nécessaire pour faire respecter le statut légal que les nations se seront donné.

Mais qu'on veuille bien y songer: dès que l'on parle d'un régime de droit, de lois et de sanctions, que ce soit à l'intérieur d'un pays ou sur le terrain international, on fait appel à des notions non pas nécessairement contraires, mais on tous cas étrangères à la morale évangélique du Sermon sur la Montagne. Que font les citoyens, lorsqu'ils acceptent qu'au moyen d'une police et d'autorités chargées de cette fonction l'Etat les protège? Ils lui délèguent le droit qu'ils possèdent de défendre leur existence et celle des leurs; ils conviennent ainsi tacitement que la sauvegarde de ce droit est une nécessité sociale. C'est exactement ce que feraient les états en constituant une Société des Nations plus solidement charpentée que celle du Pacte de Paris ou, si vous voulez, en instituant l'arbitrage obligatoire et des sanctions contre ceux qui refuseraient de se soumettre aux sentences rendues. Créer une organisation de ce genre ce n'est pas autre chose qu'organiser le droit de légitime défense, le déléguer à la collectivité des nations, non pour l'abolir, mais pour le rendre plus efficace.

Or, tout en acceptant en principe une semblable institution, on nous dit: renoncez à la défense de votre pays, vous hâterez ainsi l'avènement de ce régime nouveau qui aura la mission de vous défendre. — Attitude singulière et peu logique: On réclame de l'Etat qu'il laisse violer impunément le droit en la personne de ceux qu'il a charge de protéger et l'on pense que ce geste fera bien voir aux peuples que le droit est une chose sacrée et qu'il convient d'organiser sa défense en mettant la force à son service!

La conclusion de tout cela sera-ce qu'il faut en rester au *statu quo*? Ne risquons-nous pas alors de contribuer pour notre part à replonger l'Europe dans l'état de guerre latente où elle se trouvait avant 1914? Tout le sang versé l'aurait été en vain. N'est-ce pas toujours en invoquant le droit de légitime défense

Digitized by Google

que les guerres ont été faites? Leurs instigateurs n'ont-ils pas de tout temps su dissimuler sous ce manteau hypocrite les criminelles ambitions qui les possédaient? Il ne faut plus que cela soit possible. La responsabilité est grande de ceux qui se refusent en ce moment critique aux sacrifices nécessaires pour que l'humanité fasse un pas en avant. Le droit de légitime défense ne doit plus pouvoir s'exercer dans des conditions qui permettent d'en abuser.

Voilà le point où doit porter l'effort novateur. Il faut que l'Etat consente non pas à l'impossible sacrifice de lui-même, mais au sacrifice de sa souveraineté absolue parce que cette souveraineté conçue comme elle l'a été jusqu'ici le fait à la fois juge et partie dans un conflit avec un autre Etat. Il faut qu'il s'engage sous une forme ou sous une autre — en entrant dans une Société des Nations ou en concluant des traités d'arbitrage — à soumettre toute querelle que des négociations directes n'ont pu aplanir à une instance impartiale et il faut qu'il en accepte — sauf recours possible — la sentence. Le progrès de l'humanité est à ce prix. Défendre un Etat dont telle sera l'attitude, ce n'est plus risquer de se faire l'instrument involontaire d'ambitions qui se cachent sous des dehors innocents, c'est défendre le droit sans équivoque possible.

Tel sera toujours le devoir des citoyens conscients de la solidarité indissoluble qui unit l'individu à la collectivité. Ce devoir ne dérive pas de quelque idéologie abstraite, il découle des conditions mêmes de la vie collective, la défense du droit étant une fonction vitale de l'organisme social, il réclame de l'individu le don de lui-même au bien de l'ensemble et non pas seulement à l'intérêt de la patrie et il possède de ce fait cette idéalité et cette universalité qui marquent d'un caractère religieux les plus hautes valeurs spirituelles.

Qu'on ne demande donc pas à l'Etat ce à quoi il ne peut consentir sans faillir à sa mission spéciale qui est la protection du faible, la substitution du droit à la violence tant à l'intérieur du pays que sur la terrain international. Mais qu'on exige de lui qu'il remplisse sa fonction jusqu'au bout, c'est-à-dire qu'il fasse les concessions nécessaires pour qu'au régime anarchique sous lequel nous avons vécu jusqu'à ce jour succède le règne organisé du droit. Qu'on lui refuse l'aide qu'il demande pour sa

Digitized by Google

propre défense s'il ne recourt pas en cas de conflit aux instances arbitrales et s'il ne se soumet à leurs prononcés. (1)

Vous direz peut-être — et c'est la dernière objection que je prévois — que telles ne sont pas les conceptions qui règnent dans notre armée. En fait, ceux qui la commandent sont animés de tout autres pensées : ils sacrifient encore à l'Etat-divinité. Ne les a-t-on pas vus, au cours de la guerre, justifier par la raison d'Etat des procédés déloyaux contraires aux obligations internationales de la Suisse ? Enfin ne les sait-on pas disposés à se servir de la troupe comme d'une arme dans la lutte sociale ?

Nous n'examinerons pas si cette mentalité règne effectivement dans les sphères dirigeantes de l'armée. Les opinions des chefs militaires, fussent-elles regrettables, ne sauraient enlever au citoyen suisse le droit de penser qu'en endossant l'uniforme, c'est l'ordre et la légalité qu'il se prépare à défendre. Ce droit il ne le perdrait que le jour où il aurait à exécuter des ordres contraires aux attributions légales de la force publique. Si ce cas se produisait, le refus d'obéir deviendrait un devoir. Mais cette attitude serait-elle admise, si elle était formulée ? Il importe d'élucider ce point.

Voici, à titre de document, une lettre qu'un citoyen désireux de se faire réincorporer dans l'armée adressait récemment à l'autorité compétente.

A Monsieur le Chef du Département militaire,

Monsieur,

J'ai demandé, il y a quelques semaines, à être réincorporé dans l'armée et je viens d'être invité à me présenter devant la commission de visite sanitaire qui décidera de mon aptitude actuelle au service.

Avant que ma réincorporation devienne définitive, il me paraît né-

(1) On sait que dans un rapport adressé aux Chambres, le Conseil fédéral préconise une politique tendant à développer l'arbitrage. Bien que tardivement il répare aujourd'hui ses manquements d'hier et d'avant-hier et il prend les devants pour innover d'une façon heureuse sur les dispositions trop timides et trop incomplètes que contient à cet égard le Pacte de Paris. Il se déclare prêt à soumettre à l'arbitrage tous les litiges quels qu'ils soient, dussent-ils toucher aux questions qu'un faux point d'honneur avait jusqu'à présent soustraites à l'arbitrage sous le prétexte qu'elles touchaient à l'honneur du pays, à son indépendance et à ses intérêts vitaux.

Digitized by Google

cessaire, pour que ma position soit franche, de vous faire connaître quel est en matière militaire le point de vue auquel je me place et qui inspirera mes actes.

J'estime que tout citoyen valide doit assistance à l'Etat comme il est stipulé dans la Constitution, mais je pense que ce devoir n'est pas inconditionnel. S'il arrivait — contrairement à ce que j'espère et à ce que je crois — que la Suisse n'épuisât pas les moyens légaux pour aplanir un conflit avec l'étranger (arbitrage, etc.), ou qu'à l'intérieur, au lieu d'employer la troupe à la seule fin de maintenir l'ordre et la liberté, elle en fasse un instrument dans la lutte des classes, je me sentirais délié de mes obligations militaires et j'agirais en conséquence.

Si vous estimiez l'attitude que je viens de définir incompatible avec la demande que je vous ai présentée, je compte que vous voudrez bien m'en avertir.

Veuillez agréer etc.

Quelques jours après, l'auteur de cette lettre se vit accorder sa réincorporation. Il est donc possible à un Suisse de se placer, en s'acquittant de ses devoirs militaires, au point de vue que nous avons exposé et de ne point s'en cacher. Ni le progrès social ni l'avancement du règne de la paix sur la terre ne peuvent plus dans ces conditions paraître incompatibles avec l'assistance prêtée à l'Etat sous forme de service militaire (1). Bien au contraire, tant que la méchanceté humaine ne sera point morte, tant qu'il y aura des violents — bourgeois ou prolétaires, impérialistes ou communistes, peu importe — qui tenteront d'imposer leur volonté aux peuples, il est insensé de désarmer le droit, sauvegarde de la civilisation et base de toute organisation sociale et internationale quelle qu'en soit d'ailleurs l'économie.

Décembre 1919.

Par son vote du 16 mai la Suisse vient de décider d'entrer dans la Société des Nations. Elle a donc contracté l'engagement solennel de soumettre à des arbitres tout différend avec un autre Etat qui risquerait d'entraîner une rupture. On sait que

(1) Nous ne considérons ici que le *principe* du service armé et n'entendons, est-il besoin de le dire, approuver toutes les formes que ce service peut revêtir dans la pratique.

Digitized by Google

d'après le Pacte de la Société des Nations la sentence arbitrale ne liera les parties que si elle est prononcée par les membres du Conseil *unanimes*, faute de quoi le recours aux armes reste possible. Sur ce point il est évident que le Pacte ne satisfait pas aux postulats formulés dans l'article qu'on vient de lire. L'armée, disions-nous, ne doit jamais intervenir que pour défendre le droit, *mais un droit dont les parties adverses ne sauraient en aucun cas se prétendre seules juges*. Il en suit que le recours à l'arbitrage doit toujours comporter la volonté de se soumettre à la sentence rendue, *dût-il en résulter un sacrifice douloureux à l'amour-propre national*. Ce sacrifice portera ses fruits pour le bonheur de l'humanité, car il s'agit avant tout d'affirmer par des actes la volonté d'instaurer entre les nations un régime légal semblable à celui qui maintient l'ordre et la paix parmi les citoyens d'un même Etat.

Le recours aux armes ne devient légitime et n'est une nécessité commandée par les plus hauts intérêts de l'humanité que si la partie adverse, écartant tout arrangement et tout arbitrage ou refusant de se soumettre aux conclusions des arbitres désignés, tentait de faire triompher sa volonté par la force.

La Suisse jouera-t-elle jamais ce rôle contraire à l'esprit du Pacte auquel elle vient de souscrire ? Nous ne le croirons que le jour où les faits ne nous permettraient plus d'en douter. Mais alors notre devoir et notre droit seraient évidents : en portant les armes pour notre pays nous le trahirions, *parce qu'il aurait failli à son devoir humain*. Voilà ce qu'il est peut-être bon de dire, pour libérer certaines consciences que la question du service militaire a beaucoup troublées.

Mais tant que ce cas heureusement invraisemblable ne se sera point produit, le soldat suisse a le droit de se considérer comme le défenseur du principe juridique dont le respect n'est pas seulement en tout pays la condition de la paix sociale, mais qui est le seul fondement possible de la paix du monde.

17 mai 1920.

HENRI-L. MIÉVILLE.

Digitized by Google

ETUDE CRITIQUE

LES COMMENTAIRES DE CALVIN

Il convient d'abord de rendre pleinement hommage à la somme incalculable de travail que représente l'ouvrage de M. Goumaz(1). L'auteur a dépouillé et compulsé les commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament avec un soin minutieux, une inlassable patience et un zèle admirable. Les monceaux de fiches que sa lecture a accumulées, il a su les trier, les classer, les exploiter, et il a apporté à cette opération une incomparable virtuosité. Quand même il n'aurait pas indiqué, dans une discrète dédicace, ce qu'il doit « à sa fidèle collaboratrice de tous les instants », on devinerait qu'une main intelligente et dévouée a dû l'aider, l'orienter avec autant d'adresse que de fermeté, et assurer son sauvetage à travers l'océan de notes, de notices, de références, de reprises, de retouches, de corrections qui menaçaient à tout moment de l'entraîner à la dérive et de le submerger sans retour. Oui, il est sorti indemne, vigoureux, victorieux d'une entreprise qui avait tous les caractères d'une périlleuse gageure. Son travail est une mosaïque infinie composée de fragments parfois imperceptibles, et enchâssée dans une bâtisse solide, massive, imposante, établie sur des assises fortement maçonnées et d'après un plan mûrement conçu et savamment exécuté. Cette construction monumentale élevée à la gloire de Calvin fait vraiment honneur tout ensemble au génie qui l'a inspirée et à l'ouvrier qui l'a menée à bonne fin.

Voici comment M. Goumaz a ordonné et groupé « le pêle-mêle de ses matériaux ». Dans la première partie, « La Bible, code du salut » (15-126), il montre que la Bible a été la source de la connaissance de ce salut et que Calvin l'a scrutée, étudiée

(1) Louis Goumaz, Docteur en théologie, « La doctrine du salut, d'après les commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament ». Lausanne, Payot ; Paris, Fischbacher, 1918. 448 p. 8°.

Digitized by Google

et commentée à cause de cela précisément. Dans la seconde partie, « La cause divine du salut » (127-276), M. Goumaz essaie d'établir que le salut, codifié dans l'Ecriture, vient de Dieu ; Dieu, le Père, en est la cause efficiente ; le Christ en est la cause matérielle, c'est-à-dire qu'en la personne du Christ le Père réalise ses desseins de salut ; l'action du Saint-Esprit en est la cause formelle ou instrumentale, puisque ce que Dieu a opéré par le Christ, il le fait passer en l'homme par l'Esprit ; enfin la cause finale du salut, c'est la gloire de Dieu : « le but du salut, c'est l'exaltation d'un Dieu assez bon pour sauver, s'il le juge à propos, sa créature indigne, et assez juste pour la détruire à jamais, s'il le préfère » (132). La troisième partie, « Le salut dans le monde » (277-427), expose comment ce salut, venu de Dieu, se répand dans le monde, dans le cœur des individus, dans et par l'Eglise, dans la société civile. Un dernier chapitre, « Les déformations du salut », note les réactions qui s'opposent ici-bas à la propagation du salut. Quarante-six thèses (428-446) forment la conclusion du volumineux ouvrage, dont ils résument et récapitulent le contenu essentiel.

L'intention première de M. Goumaz paraît avoir été de donner une étude sur Calvin exégète. « A part de courtes appréciations sur les commentaires, éparses dans les publications relatives à la vie et à l'activité du grand homme, il n'existe qu'une littérature restreinte sur Calvin interprète de la Bible et spécialement du Nouveau Testament. » Cette littérature n'est, en réalité, pas aussi restreinte que semble l'admettre M. Goumaz, qui cite lui-même une vingtaine d'ouvrages mentionnés dans la liste bibliographique du *Corpus Reformatorum ;* mais notre auteur, préoccupé de combler une lacune, avait primitivement dirigé ses recherches dans ce sens ; il suit l'indication de Gœbel : « pour comprendre Calvin réformateur, il faut connaître Calvin commentateur ». Là-dessus il bâtit le vestibule de son édifice, je veux dire qu'il s'occupe des commentaires sur le Nouveau Testament pris en eux-mêmes indépendamment de la doctrine du salut. On trouvera, dans cette partie consacrée à Calvin interprète du Nouveau Testament, de riches informations sur la suite chronologique de ses ouvrages exégétiques, sur les épîtres dédicatoires qui les précèdent, sur les principes herméneutiques du réformateur, sur sa théorie de l'Ecriture sainte, sur la place que

Digitized by Google

ces œuvres occupent dans sa vie. Il y a même là des remarques qui méritent d'être retenues et qui répandent un jour précieux sur la carrière du réformateur. « Le travail éxégétique, dit M. Goumaz, est, au yeux de Calvin, le but par excellence de son existence. L'étude de la Bible fait l'unité de sa vie si heurtée, si mouvementée et remplie de façon si diverse » (44). L'expérience centrale de la conversion de Calvin fut d'accepter l'Ecriture sainte comme voix de Dieu (22). Son *Institution* n'est primitivement qu'une initiation à l'intelligence plus profonde et plus vraie des Saintes Ecritures. Après son bannissement, à son retour à Genève (septembre 1541), il reprend en chaire son étude populaire des épîtres pauliniennes et recommence au verset même où il s'était arrêté trois ans auparavant ; ce geste est tout un programme ; l'interprétation de la parole de Dieu est pour lui la grande affaire. Les fameuses Ordonnances ecclésiastiques ne sont, à vrai dire, et ne doivent être qu'une façon d'exégèse biblique appliquée. Dans les temps les plus troublés, au plus fort des luttes et des difficultés, il poursuit ses travaux de commentateur de l'Ecriture. Sébastien Castellion est expulsé parce que, contrairement à l'opinion de Calvin, il conteste l'inspiration biblique du Cantique des Cantiques. Les attaques de Bolsec touchent Calvin au vif parce que le médecin théologien prétend qu'à propos du dogme de la prédestination Calvin est un faux interprète de la Bible. Le bûcher de Servet s'allume en 1553 parce que l'auteur de la *Restitution* entend autrement que celui de l'*Institution* les passages relatifs à la Trinité. Cette manière d'envisager toute la vie du réformateur sous l'angle de ses intérêts et de ses préoccupations scripturaires est à la fois neuve et exacte — mais n'est-il pas vrai que nous voilà bien loin de la doctrine du salut ?

Que M. Goumaz me permette de le traiter comme un ancien et d'apprécier son ouvrage comme une œuvre qui daterait de 3000 ans : voici la conjecture que je hasarderais. J'opinerais que son livre se compose de deux documents qu'un rédacteur postérieur aurait combinés avec une certaine adresse, mais sans avoir réussi à dissimuler entièrement la soudure. Le premier document A aurait été consacré à Calvin exégète, le second B aurait traité de la doctrine du salut d'après les commentaires ; le travail du rédacteur C aurait consisté à joindre par un raccord

Digitized by Google

ces deux corps primitivement étrangers. La suture a été pratiquée de façon à coudre B et A, et la trace de cette opération est visible surtout dans le titre « l'Ecriture, code du salut », formule qu'il faut attribuer à C, auquel appartient aussi l'orientation définitive de l'ensemble. « Le présent essai a pour but de rechercher la pensée de Calvin et spécialement sa conception du salut d'après ses commentaires sur le Nouveau Testament » (7).

Cette conjecture étant malheureusement réfutée par le fait brutal de l'histoire objectivement consultée, j'ose la transporter dans le domaine de la psychologie. Dans le laboratoire de la pensée du savant docteur en théologie, l'intérêt essentiel s'est porté d'abord sur les commentaires envisagés comme œuvre exégétique ; ou pour employer un terme technique qui revient plus d'une fois sous sa plume, c'est le côté formel qui l'a d'abord attiré ; mais peu à peu la vigueur et la clarté de la pensée de Calvin, l'ardeur et l'intensité de sa foi, le haut et puissant intérêt des sujets traités, ont fait dévier ses recherches vers le côté matériel, et les ont aiguillées sur la conception du salut où elles ont fini par se donner pleine carrière.

Suivons-le maintenant dans cette partie de son étude en nous bornant au dépouillement du document B. « L'œuvre exégétique de Calvin nous a laissé l'impression que dans ses commentaires des Evangiles, des Epîtres et des Actes, il exprime sa pensée sur le salut dans ce qu'elle a de plus frais et de plus spontané. Par la force des choses, ce n'est point « ordré » comme l'*Institution*. C'est même cahoteux ; les idées les plus diverses s'enchevêtrent au hasard des textes à expliquer, elles chevauchent les unes sur les autres, elles se croisent, elles se répètent. Mais cela même ne les rend que plus vivantes. Si l'ordonnance des matières n'y trouve pas son compte, l'être intime de l'écrivain, sa méthode de travail, ses préoccupations doctrinales, sa façon d'argumenter se découvrent à nu. On le suit pas à pas dans ses recherches, dans ses détours, dans ses émotions, dans ses indignations ; c'est tout l'homme qui se livre. Il vous fait travailler avec lui, et l'on éprouve un vrai bonheur à s'associer à ses investigations comme aussi, lorsqu'on a saisi les principes directeurs de l'exégète, à deviner ses idées et ses conclusions. On jouit intensément de ce commerce avec un guide de cette valeur,

Digitized by Google

et le tutoiement du latin, dont l'auteur se sert à l'adresse du lecteur, ajoute encore à l'intimité. L'écrivain ne reste pas distant ; avec lui, on cherche vraiment à deux le salut, on s'enquiert, on questionne, on se réjouit des trouvailles. Le cœur lui-même, peut-on dire, trouve sa satisfaction encore plus que l'esprit. L'auteur vous tient en haleine, non pas devant des problèmes de second ordre, mais devant la question centrale et vitale, celle de la destinée de l'homme, celle de votre propre destinée. Es-tu sauvé ou ne l'es-tu pas ? Le lecteur reste pour le moins aussi ému qu'intéressé » (pag. 10-11).

Cette page si vivante que les lecteurs me sauront gré d'avoir reproduite, dissimule à peine la difficulté inhérente à la manière dont M. Goumaz a conçu et traité son sujet ; il serait surprenant qu'il n'eût pas lui-même, à plus d'une reprise, eu conscience de l'inconvénient grave que présente cette exposition de la doctrine calviniste du salut d'après les commentaires ou à l'aide des commentaires du réformateur. Car enfin est-ce l'ensemble des notions bibliques que l'auteur nous fait connaître, ou est-ce le fond de la pensée du commentateur que notre interprète dégage et établit ? « Passons à l'idée que Calvin se fait du Christ roi, d'après les textes du Nouveau Testament » (196) : cette simple phrase nous fait toucher du doigt la dualité latente ou patente dont souffre tout le travail du jeune docteur en théologie. Calvin n'est-il que l'interprète du texte scripturaire ? alors ne dites plus que vous exposez la doctrine de Calvin sur le salut. Développe-t-il sa propre théologie à l'occasion ou à propos des écrivains bibliques ? alors ne parlez plus de l'exégèse du réformateur et dispensez-vous d'admirer l'interprétation historique si consciencieuse, à la fois si concise et si lumineuse, du plus grand exégète de la Réforme. Faut-il citer un exemple qui mettra en pleine lumière le caractère hybride du savant ouvrage de M. Goumaz, oscillant sans cesse entre la reproduction des textes bibliques et l'exposition de la pensée personnelle et originale de Calvin ? Lisez les pages consacrées au Diable (*diabolus*, Satan) pag. 140-145 : la doctrine que l'auteur a construite en collationnant tous les traits qu'il a recueillis dans ses sources forme une masse compacte, très solide, presque écrasante ; à tel point que l'on pourrait croire que Calvin était en possession d'une démonologie aussi

Digitized by Google

copieuse, aussi exubérante, aussi moyenâgeuse que celle de Luther. Ouvrez maintenant l'*Institution*, les sermons, la correspondance du législateur de Genève, vous y rencontrerez beaucoup moins souvent la trace des visions qui hantaient l'imagination et la conscience du réformateur saxon ; il est évident que la foi en un Dieu souverain, causalité absolue, agissant partout et toujours, a neutralisé dans une large mesure la croyance au prince de ce monde, au chef de l'empire des ténèbres et du mal. Qu'est-ce à dire, sinon que le premier portrait a été suggéré à Calvin par les versets bibliques qu'il a trouvés sous sa plume en faisant son œuvre de commentateur? La place qu'occupe Satan dans les ouvrages exégétiques de Calvin correspond à la place qu'il détient dans le Nouveau Testament, et nullement à la part qu'il lui a faite dans sa propre piété et dans sa théologie personnelle. Il serait facile de faire, sur d'autres points encore, des constatations analogues. Comment opérer le triage entre ce qui, dans les sept volumes qu'a dépouillés M. Goumaz, appartient exclusivement à la pensée originale du grand théologien, et ce qui lui a été dicté occasionnellement par les textes bibliques sur lesquels il travaille ? C'est dire qu'en fin de compte il faut toujours en revenir à l'*Institution* elle-même ; M. Goumaz n'a pas pu ni voulu se soustraire à cette nécessité, bien au contraire, il est le premier à affirmer la corrélation constante qui règne entre ces deux ouvrages ; maintes fois, il s'est inspiré de l'*Institution* pour classer et grouper les matériaux puisés dans les commentaires ; il a obéi surtout aux indications du réformateur qui, dans sa préface de 1559, disait à ses lecteurs : « Mon but a été de tellement préparer et instruire ceux qui se voudront adonner à l'étude de théologie à ce qu'ils aient facile accès à lire l'Ecriture sainte, à profiter et se bien avancer à l'entendre, et tenir le bon chemin et droit sans choper. Car je pense avoir tellement compris la somme de la religion chrétienne en toutes ses parties et l'avoir digérée en tel ordre, que celui qui aura bien compris la forme d'enseigner que j'ai suivie, pourra aisément juger et se résoudre de ce qu'il doit chercher en l'Ecriture, et à quel but il faut rapporter le contenu de celle-ci ». (*C. R.* III, 7-8.)

Il est temps de déposer la plume. Cet article a depuis long-

Digitized by Google

temps dépassé les bornes imposées à un compte rendu. Et cependant, il y aurait maintes choses à dire encore de l'imposant volume de M. Goumaz. Nous n'avons pas parlé des cas nombreux où il a surpris le grand exégète dominé et égaré par ses préventions dogmatiques. Comment le théoricien de la prédestination se débarrasse-t-il de textes gênants ? « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Timoth. II, 4), « tous les hommes », cela signifie toutes les classes d'hommes, les rois, les peuples, etc... Aucune d'elles n'est exclue ; à toutes Dieu propose le salut. Il ne s'agit pas d'une assurance donnée à un chacun en particulier » (pag. 162).

En situant l'œuvre de Calvin, M. Goumaz rappelle avec beaucoup d'à-propos que la constitution de la théologie du grand réformateur est déterminée par une double opposition avec laquelle il se trouve aux prises durant toute sa carrière, Rome et les illuminés de toute espèce (79-80). —

A la liste des errata (pag. 6) il faut ajouter une méprise grave : ce n'est pas M. Baumgartner, mais M. Baldensperger, depuis docteur *honoris causa* de l'Université de Lausanne, qui a été pendant un certain temps l'un des collaborateurs du dernier des éditeurs du *Corpus Reformatorum*, Edouard Reuss.

Nous avons loué, au début, la grande puissance de travail et la rare persévérance de M. Goumaz. Pour produire l'œuvre qu'il a heureusement achevée, il a fallu encore une autre vertu, le renoncement. Couvrir quatre cents pages d'une impression serrée en s'effaçant sans cesse devant le grand homme dont on cite invariablement les pensées et les paroles, ne rien dire en son propre nom et ne chercher qu'à être l'interprète exact et complet d'un autre, se résigner à être un écho et un reflet, quelle abnégation ! Cependant quand celui qui a su inspirer un tel sacrifice s'appelle Calvin, cette attitude n'est pas une abdication, mais un honneur et un enrichissement ; celui qui a pratiqué ce désintéressement s'est fortifié et trempé intérieurement dans un pareil commerce. Quand le disciple d'un maître comme le fut Calvin prendra la plume pour son propre compte, il aura quelque chose à nous dire ; nous saluons sa thèse doctorale comme une promesse, et nous sommes assurés qu'il ne mentira pas à ces heureux pronostics.

P. LOBSTEIN.

Digitized by Google

MISCELLANÉES

LA PRATIQUE DE LA CHARITÉ CHEZ LES ANCIENS ÉGYPTIENS

« J'ai répandu partout la joie; ce que j'ai fait, les hommes en parlent et les dieux s'en réjouissent. Je me suis concilié le dieu par mon amour; j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'altéré, des vêtements à celui qui était nu ; j'ai donné une barque au naufragé, j'ai offert des sacrifices aux dieux », etc. Ces quelques phrases font partie de la confession du défunt, ou plutôt du discours qu'il adresse au dieu des morts pour obtenir, après examen des juges infernaux, l'accès au séjour des bienheureux. Ce morceau bien connu du Livre des Morts nous donne ainsi un aperçu très vivant de l'état moral des Egyptiens quelques siècles avant le moment où la loi fut donnée aux Israélites, et il est même assez probable que le texte en question est beaucoup plus ancien, comme les autres chapitres du même recueil.

Cette expression de la pensée égyptienne au sujet de la bienfaisance, de la pitié pour les humbles et les malheureux n'est du reste pas un fait isolé : nous la voyons paraître dès les plus anciens temps dans les inscriptions funéraires où le défunt prend la parole pour proclamer à tous ses après-venants ses hauts faits, ses dignités et ses vertus, de façon à les inciter à lui rendre le service funèbre qui devait assurer la subsistance dans l'autre monde à son essence immatérielle. Je me borne à citer ici un fragment du plus éloquent peut-être de ces panégyriques, celui du prince de Minieh, Ameni-Amenemhat, qui vivait au début de la XIIe dynastie, donc vers 2000 avant J.-C. :

« Il n'y a pas d'enfant mineur que j'aie mis en deuil, pas de veuve que j'aie dépouillée, pas de laboureur que j'aie repoussé, pas de berger que j'aie emprisonné, pas de chef de cinq hommes à qui j'aie pris ses hommes pour la corvée ; il n'y a pas eu de misérable en mon temps, il n'y a pas eu d'affamé en mon époque, car quand il vint des années de disette, je labourai toutes les terres labourables de la province, j'en fis vivre les vassaux, faisant pour mon pays des provisions si bien qu'il n'y eut point en lui d'affamé ; je donnai à la veuve comme à la femme qui avait un mari, et je ne fis aucune distinction entre le grand et le petit en tout ce que je donnai. Et voici, quand il y eut des Nils hauts, et que les possesseurs des champs devinrent riches en toute chose, je ne frappai les champs d'aucun impôt nouveau. »

Digitized by Google

A côté de l'esprit de justice qui semble être la base même de la civilisation égyptienne, dès les temps les plus reculés, nous entrevoyons ainsi un idéal moral, celui de la charité, de l'entr'aide, de la solidarité entre grands et petits. Sans doute cette notion ne fut jamais sanctionnée par des lois, mais elle n'en eut peut-être que plus d'efficacité, puisque son application était un moyen de se concilier la faveur divine et d'être reçu dans l'autre monde, ce qui fut de tous temps la grande préoccupation des Egyptiens. Laissée à la conscience humaine, à l'initiative personnelle de chaque individu, cette loi morale a certainement contribué pour beaucoup à maintenir la civilisation égyptienne pendant plus de quatre mille ans, malgré toutes les vicissitudes, et à la relever, toujours la même, après les cataclysmes politiques : la loi morale fait la force d'une nation.

Dans cet ordre d'idées, les Israélites sont donc loin d'avoir la priorité, comme on pourrait le croire d'après un intéressant travail publié il y a peu de temps ici-même sur *La législation d'Israël et l'idéal patriarcal* (1). Jusqu'à quel point le législateur a-t-il pu, en élaborant son code, faire des emprunts à l'Egypte ? Il est bien difficile de l'établir de façon certaine, mais la chose est assez probable puisque la tradition affirme que la loi a été promulguée immédiatement après la sortie d'Egypte et que Moïse était nécessairement, par son éducation, imbu d'idées égyptiennes.

GUSTAVE JÉQUIER.

(1) Année 1919, p. 189 et 23-.

Digitized by Google

PASCAL

ET L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

INTRODUCTION

Discuté de tout temps, le problème de l'apologétique pascalienne ne l'a jamais été comme durant ces trente dernières années. En 1833 déjà, Vinet l'avait posé en des termes admirables et la solution qu'il avait donnée pouvait paraître définitive. « Si, disait Sainte-Beuve, l'on réunissait dans un petit volume les articles de Vinet sur Pascal, on aurait, selon moi, les conclusions les plus exactes auxquelles on puisse atteindre sur cette grande nature controversée. » Ce jugement reste vrai dans les grandes lignes et plus on relit les *Etudes sur Blaise Pascal* de Vinet, plus on reste frappé de leur perspicacité étonnante.

Cette perspicacité est d'autant plus remarquable qu'au moment où Vinet a entrepris ses travaux, il n'avait aucune autorité sur laquelle s'appuyer. Les critiques injustes de Voltaire et de Condorcet avaient obscurci le problème et l'édition définitive des œuvres de Pascal n'avait pas encore vu le jour. Malgré cela Vinet est allé au centre de la question et c'est d'une façon lumineuse qu'il l'a traitée.

Depuis cependant les recherches sur Pascal se sont

Digitized by Google

multipliées, surtout à partir de 1890 (1) ; il semble même qu'elles n'aient jamais été aussi vivantes qu'à notre époque.

Cet intérêt passionné se justifie sans doute par la personnalité et l'œuvre même de Pascal qui restent éternelles et qui se détachent de plus en plus lumineuses sur le fond de l'histoire.

Génie scientifique de premier ordre, Pascal est en même temps un croyant fervent et mystique. Poète et mathématicien, il met au service d'un raisonnement rigoureux les images puissantes, les contrastes saisissants que lui dictent une imagination vive et une connaissance approfondie du cœur humain. Appréciant mieux que personne le charme élégant d'une vie mondaine et raffinée, il se réfugie dans la simplicité et même dans l'austérité. Penseur solitaire, il reste cependant mêlé à toutes les polémiques religieuses et scientifiques de son époque. Enfin l'état inachevé dans lequel il a laissé son œuvre ajoute au mystère et à l'attrait qui planent sur sa pensée.

Tout dans Pascal est fait pour séduire et déconcerter, pour provoquer les jugements et les sentiments les plus contradictoires.

Ce fait à lui seul ne suffit pas cependant à expliquer l'attrait que l'apologétique pascalienne exerce sur la pensée contemporaine. Il est une autre raison, nous semble-t-il.

Dès avant 1914, le plus grand désarroi régnait en matière religieuse. La guerre n'a fait que l'accentuer. Elle a eu pour triste conséquence de montrer (ce que l'on pressentait déjà) combien peu profondes étaient les influences du christianisme sur la vie des peuples qui faisaient profession de s'y rattacher.

(1) Parmi les études les plus importantes nous nous bornerons à rappeler le chef d'œuvre de E. Boutroux, *Pascal* (Hachette, 1900) ; l'ouvrage de F. Strowski, *Pascal et son temps*, trois vol. (Plon, 1907 à 1909); l'étude de V. Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence* (Fontemoing, 3e édition, 1905) où l'on trouvera les renseignements bibliographiques les plus détaillés ; enfin la grande édition des œuvres de Pascal par L. Brunschwicg et P. Boutroux (Collection des grands écrivains de la France, Hachette).

Digitized by Google

Serait-ce que la religion chrétienne soit impuissante à créer un lien social durable, et les peuples devront-ils s'orienter pour le découvrir vers un autre idéal, moins sublime, mais d'un pouvoir plus effectif? En d'autes termes, le christianisme aurait-il vécu non comme religion individuelle, mais en tant que morale et espérance collectives ?

A en croire certains auteurs, cette question est étroitement liée à la valeur philosophique des *Pensées* de Pascal. Mæterlink, par exemple, affirme que, si une seule des preuves habituelles invoquées en faveur du christianisme pouvait résister à l'examen, le génie de Pascal, « l'un des trois ou quatre génies les plus profonds et les plus lucides qu'ait possédés l'humanité, lui eût donné une force sans doute irrésistible ». Mais Pascal sent trop la faiblesse de ces soi-disantes preuves et il ne s'y arrête point. Pour défendre les croyances chrétiennes déjà chancelantes à son époque, il tente vainement « une démonstration dont l'aspect suffirait à détruire les derniers restes de foi dans une âme hésitante » (1).

Les *Pensées* représenteraient donc l'expression la plus haute et la plus profonde du christianisme dans les temps modernes. Si donc le grand Pascal a échoué dans sa démonstration, c'est que le christianisme a irrémédiablement vécu.

Survivance du moyen âge et de la Renaissance, il est en train de disparaître définitivement non sans d'énergiques soubresauts ; la guerre lui a porté un coup fatal. L'union des peuples, si elle est jamais possible, se fera sur un autre terrain, comme le montrent les tentatives de l'Internationale socialiste. Le fait en particulier que la classe ouvrière s'est détachée de la vérité chrétienne est significatif ; il montre à l'évidence que cette vérité n'en est pas une ; liée à l'existence de la classe bourgeoise, elle est sur le point de disparaître avec cette classe. De même dans l'empire romain la dissolu-

(1) *La Mort*, p. 27.

Digitized by Google

tion des cadres sociaux entraîna la chute des religions antiques, au moment précis où le christianisme naissant recrutait ses adeptes dans les couches sociales les plus humbles et les moins nationalistes.

L'apologétique de Pascal serait dans ce cas la tentative désespérée faite par le plus grand des esprits modernes pour sauver une religion, condamnée définitivement, et qui se serait survécue au cours du XVIIIe et du XIXe siècle, comme les religions païennes ont végété durant les premiers siècles de l'ère chrétienne jusqu'à l'invasion des barbares.

On comprend dès lors l'intérêt passionné et toujours actuel que suscitent les *Pensées*.

La logique impitoyable, irrésistible, dont Pascal se sert pour glorifier le mystère et la folie de la foi chrétienne est-elle vraiment le dernier refuge de l'apologétique moderne ? Est-ce en humiliant, jusqu'à les affoler complètement, la raison et la volonté humaines qu'on les courbera à l'obéissance de la vérité divine ?

Mais alors la pensée moderne se révoltera à juste titre. Sans doute elle est plus que jamais consciente des formidables mystères qui l'environnent ; elle reste cependant résolue à ne pas anéantir dans un acte de suicide désespéré les faibles conquêtes que sa persévérance a déjà obtenues.

Seulement si l'on ne veut pas suivre jusqu'au bout les conclusions de la logique pascalienne, où s'arrêter ? Le christianisme peut-il, sans s'anémier et dépérir, vivre dans l'atmosphère des compromis ? Peut-il tolérer les gradations insensibles qui permettent de passer de la science des choses naturelles à celle des réalités divines ?

Entre ces deux ordres de connaissance le fossé est inévitable. Où le placer, si l'on se refuse à suivre jusqu'à son terme la route dans laquelle Pascal veut nous conduire ? Là est le tragique problème qui angoisse la pensée contemporaine, et que nous voudrions tenter d'examiner.

* * *

Digitized by Google

Parmi les difficultés que présente une pareille étude, les unes tiennent au caractère même de toute apologétique chrétienne, les autres à la personnalité et à l'œuvre mêmes de Pascal.

D'une manière générale en effet, et quelle que soit la méthode choisie, l'apologétique chrétienne semble se heurter à une contradiction insoluble.

Destinée à convaincre, elle fait nécessairement appel à la raison ; or par sa nature même la vérité chrétienne paraît échapper aux prises du raisonnement, et voici pourquoi.

D'un côté elle se présente comme définitive, éternelle et absolue ; de l'autre cependant elle a ses racines dans des faits historiques, spéciaux sans doute, mais qui en tant qu'historiques restent contingents et discutables.

L'on se trouve dès lors acculé au dilemme suivant : ou bien l'on tient pour un absolu le fait chrétien tel qu'il est rapporté dans la tradition apostolique. Mais comme ce fait contredit les lois générales de l'histoire, la raison n'a qu'à s'incliner et on ne voit plus en quoi consistera la méthode apologétique.

Ou bien l'on construit un système de la vérité chrétienne assez cohérent pour être accepté par la raison ; mais l'on se heurte fatalement à des difficultés insurmontables, lorsqu'il s'agit d'interpréter l'histoire du peuple juif, l'œuvre du Christ et celle des apôtres d'après les documents sacrés qui en sont les seuls témoins.

Il y a, semble-t-il, une opposition irréductible entre l'aspect contingent, relatif, qui s'attache à tout fait historique, et le caractère absolu, définitif, que la vérité chrétienne prétend revêtir tout en restant étroitement liée à ce fait historique.

Cette terrible opposition, Pascal en a certainement compris toute la grandeur. Seulement est-il possible de vraiment saisir sa pensée sur ce point capital et de donner à son apologétique toute sa portée ?

Ici des difficultés sans nombre surgissent.

Digitized by Google

Un premier danger, c'est pour un protestant d'interpréter dans un sens trop protestant les idées religieuses de Pascal. Ce danger est d'autant plus réel que Pascal est un esprit libre, indépendant, qui parfois semble faire bon marché de l'autorité du pape et de l'Eglise. « Si mes Lettres, dit-il en parlant des *Provinciales*, sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel : « Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello ». D'autre part sur le fameux *Mémorial* qu'il portait toujours, on trouve cette phrase : « Soumission entière à Jésus-Christ et à mon confesseur ». Ailleurs Pascal écrit à Mlle de Roannez : « Je ne me séparerai jamais de la communion du pape, chef de l'Eglise ; au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce, sinon je serai perdu pour jamais. »

Comment interpréter ces attitudes contradictoires, sans faire tort à la réalité historique et psychologique ? A cet égard la position prise par Vinet et surtout par Astié est-elle vraiment à l'abri de toute critique et ne peut-on pas leur reprocher d'avoir fait de Pascal un protestant qui s'ignorait ?

Autre question embarrassante. La forme paradoxale que Pascal donne à sa pensée n'en facilite pas l'interprétation. Jusqu'à quel point cette forme doit-elle être atténuée ou maintenue ? Il est d'autant plus délicat de se prononcer sur ce point que Pascal a laissé son œuvre inachevée.

Une difficulté du même ordre se rencontre à propos des citations dont les *Pensées* font usage. Pascal dédaignait l'érudition étendue ; il vivait cependant en contact quotidien avec ses auteurs favoris : Montaigne, Jansenius et surtout les écrivains sacrés. Il notait les passages dont il comptait faire usage dans son apologétique. Quelle est la portée de ces citations ? En les recueillant, Pascal se proposait-il de les réfuter ou au contraire d'en approuver la teneur ? C'est ce qu'il est bien difficile de décider dans la plupart des cas.

A cela s'ajoute enfin un problème qui plus que tous les autres paraît impossible à résoudre d'une manière satisfai-

Digitized by Google

sante, c'est celui de retrouver les *Pensées* dans l'état même où Pascal les avait laissées.

Sans doute nous en possédons le manuscrit autographe ; mais, comme on le sait, les fragments qui le constituent ne nous sont pas parvenus dans l'ordre où Pascal les avait établis. Ils ont été, cinquante ans après sa mort, collés au hasard sur un album, suivant leur grandeur et suivant la place dont on disposait.

Il existe, il est vrai, une copie de ces fragments, antérieure à ce travail malencontreux ; mais cette copie est déjà un essai de grouper, de coordonner les *Pensées*.

Reste l'entretien que Pascal eut avec quelques amis et où il exposa les grandes lignes de son apologétique, encore à l'état de projet. Cet entretien, malheureusement, ne fut pas noté séance tenante ; il fut rédigé de mémoire plusieurs années après, et non par Pascal lui-même.

Quant à la première édition des *Pensées*, telle que la conçut Port-Royal, elle ne peut servir de guide car elle vise à édifier plutôt qu'à reproduire scrupuleusement l'œuvre de Pascal. (1)

On le voit, il est absolument impossible de reconstituer l'état des *Pensées* tel qu'il était au moment de la mort de Pascal.

Retrouver dans ces conditions le plan primitif et détaillé de l'apologétique pascalienne est peut-être impossible ; tout ce que l'on peut essayer de faire, c'est d'en fixer les grandes lignes en recherchant les besoins qui l'ont fait naître et auxquels elle devait répondre dans une large mesure, car Pascal dans l'œuvre qu'il entreprend songe avant tout à ses contemporains et à leurs aspirations profondes, et c'est pourquoi son œuvre est de tous les temps.

(1) Voir pour plus de détails l'Introduction aux *Pensées* de L. Brunschwicg (Œuvres complètes, tome XII).

Digitized by Google

I

LES PRÉOCCUPATIONS RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES AU TEMPS DE PASCAL

Un grand désarroi marque les commencements du XVIIe siècle en France. Les guerres religieuses viennent de prendre fin. L'état d'anarchie qu'elles ont provoqué réveille tous les appétits ; le respect pour la vie, les biens et les droits d'autrui a diminué. L'inquiétude du lendemain développe l'insouciance et le désir de jouir du moment présent. De là un affaiblissement progressif de la délicatesse et de la vie morales.

Dans le domaine de la pensée ce relâchement se traduit par un retour à l'épicuréisme, qui s'épanouira dans l'œuvre de Gassendi, ce critique pénétrant de la doctrine cartésienne. Que l'on relise ses objections aux *Méditations* de Descartes et l'on verra tout ce qu'elles renferment de désabusé sur la vie de l'esprit et sur l'idéalisme d'une façon générale. Elles mettent en lumière l'impuissance de la pensée et de la volonté vis-à-vis de ces choses obscures que sont notre corps et les nécessités matérielles.

Voisinant avec l'épicuréisme, les libertins et les beaux esprits font leur apparition ; aimant les bons repas ils s'assemblent au « Cormier » et à la « Pomme de Pin » où ils dépensent sans compter et boivent sans mesure. Ils sont fort ignorants ; une seule prétention, le bel esprit. Partisans de l'art pour l'art, ils se pâment devant un sonnet, quand il vient d'eux. « Le génie est né avec leur naissance » (1).

Le libertinage a pour conséquence l'athéisme, mais un athéisme déguisé. En fait, peu de libertins sont disposés à professer ouvertement l'athéisme, car « c'est un méchant métier qui fait brûler son maître ».

(1) F. Strowski, *Op. cit.*, I, p. 133.

Digitized by Google

A qui serait tenté de l'oublier, le bûcher de Vanini, ce prêtre italien indigne, est là pour rappeler ce qu'il en coûte de blasphémer Dieu.

Pour réagir contre l'incrédulité croissante, Pierre Charron publie en 1601 *la Sagesse;* mais en répétant les propos des libertins pour les combattre, Charron ne réussit qu'à leur donner plus de poids.

En particulier et lorsqu'il traite des diverses religions, il montre qu'aucun signe particulier ne saurait les distinguer aux yeux du non-croyant. Par là il ébranle les fondements de la foi chrétienne, car au milieu des luttes passionnées qui divisaient protestants et catholiques, juifs et mahométans, le débat se concentrait sur les signes extérieurs de la révélation divine et ce problème troublera profondément Pascal.

L'épicuréisme et l'athéisme toutefois ne sont pas seuls à se disputer les esprits qui en France ne peuvent se rattacher à la religion.

Le stoïcisme compte de nombreux représentants. La vogue de cette doctrine plus pratique que théorique s'explique aisément.

Dans toutes les périodes troublées où les idées chancellent, où la désorganisation sociale s'accentue, le stoïcisme est le refuge des âmes élevées. Que l'on se souvienne des représentants de cette doctrine au moment où s'accentue la décadence de l'empire romain. Et de nos jours est-il autre chose qu'un stoïcien ce « citoyen tragique » dont parle C. A. Bernouilli, citoyen « qui, exempt de la présomption périmée des esthètes blasés et snobs, inaperçu parmi ses ennemis mortels, dans les rangs de cette bourgeoisie actuelle, conquérante formidable de richesses mais débile assimilatrice de vérités, se tient tapi secrètement quelque part afin de lui livrer combat dans un corps à corps sourd et acharné, afin d'acclimater chez elle ses visions, ses rêves et ses découvertes, et de les préserver contre elle » (1).

(1) Revue de métaphysique et de morale, 1918, p. 572.

Digitized by Google

Au XVIe siècle, c'est en Allemagne que le stoïcisme commence par s'affirmer avant de passer en France.

En 1597, de Rivaudeau traduit le manuel d'Epictète en l'accompagnant du commentaire significatif que voici : « Les chrétiens devraient mourir de honte, lisant ceci, s'ils ne le pratiquent ».

Ce fut surtout dans la magistrature que le stoïcisme conquit le plus d'adhérents. Grâce à l'humanisme, cette classe de citoyens avait échappé à la contagion mystique. La Réforme l'avait d'abord attirée, puis repoussée. Cette foi qui bouleverse tout ne la séduisait guère, car elle renferme des germes de révolte et de guerre civile. Le stoïcisme est tout aussi moral et moins perturbateur de l'ordre.

Montaigne lui-même fut d'abord attiré par ce dernier, comme en témoigne l'édition des *Essais* de 1580. Plus tard il évolue ; oscillant au point de vue philosophique entre toutes les doctrines, il s'arrête au scepticisme et c'est sur ce fondement qu'il prétend appuyer l'autorité de la religion. Pascal fut remué de fond en comble par le doute de Montaigne ; mais il ne peut accepter sans autre l'apologie de Rémond de Sabond.

Malgré la défection de Montaigne, le stoïcisme gagne de plus en plus les esprits. C'est à tel point que Descartes dans sa morale provisoire ne fait que reprendre la plupart des maximes stoïciennes. Aussi bien son influence comme philosophe s'exercera-t-elle non pas dans le domaine de la vie pratique, mais dans celui de la connaissance.

Au commencement du XVIIe siècle le désarroi est grand dans les esprits à ce sujet. Athées et libertins, stoïciens et sceptiques, tous s'accordent à proclamer l'impuissance de la raison en face du mystère de l'existence.

Le cartésianisme surgit ; il fait un bond prodigieux dans la métaphysique ; il prend pour assise inébranlable la vérité du « cogito ». Par là il va ranimer les discussions théologiques et métaphysiques en voie de dépérir. Dès lors le problème du doute va changer d'aspect. Que devient en face du car-

Digitized by Google

tésianisme l'Apologie de Rémond de Sabond et sa conclusion irrémédiablement sceptique quant à la raison humaine ? C'est là un problème qui ne s'était pas posé à Montaigne et que Pascal sera forcé d'aborder.

Reste à examiner la situation religieuse de la France au moment où Pascal va commencer ses méditations.

Le protestantisme à ce moment n'exerce qu'une influence minime sur le mouvement des idées religieuses. Si son action reste effective au point de vue politique, il n'en va pas de même dans le domaine de la pensée. Aussi ne faut-il pas s'étonner si Pascal ne parle guère du protestantisme. Depuis l'*Institution chrétienne*, aucune œuvre originale n'a vu le jour.

Beaucoup plus importante est la contre-réformation catholique.

Elle se manifeste tout d'abord dans le domaine de la bienfaisance publique. L'état moderne en naissant avait brisé les anciens cadres du moyen âge et détruit les organisations régionales de la charité (1). De là une grande misère.

C'est alors que surgit saint Vincent de Paul. Il prend à cœur de grouper les efforts jusque là isolés de la charité.

Une influence d'un tout autre ordre s'exerce à côté de saint Vincent de Paul, c'est celle des Jésuites. Désireux de conquérir la société, ces derniers savent unir l'esprit religieux à l'esprit mondain.

Ils ne s'établissent pas en France sans provoquer la résistance assez vive du gallicanisme ; mais par la force des choses ils deviennent de plus en plus les éducateurs de la France ; ils opèrent la conciliation entre le catholicisme d'un côté, et de l'autre, la science, la littérature et les exigences du monde moderne naissant.

Par exemple, l'Eglise chrétienne avait condamné non seulement le prêt à usure, mais le prêt à intérêts. Les Jésuites

(1) F. Strowski, *Op. cit.*, I, p. 250.

Digitized by Google

déclarent qu'il faut distinguer ; le prêt à intérêts, c'est-à-dire le crédit, est indispensable à la civilisation. L'Evangile ne saurait donc le condamner (1).

L'opportunisme des Jésuites visait dans un autre domaine à ne repousser personne hors de l'Eglise, car tout homme possède la grâce suffisante qui, par la prière, devient grâce efficace.

Mais au moment même où les Jésuites paraissent assurer le triomphe définitif de leur cause, Port-Royal leur oppose la doctrine janséniste. A la suite de quelles circonstances ? Il est superflu de le rappeler après les études de Sainte-Beuve sur ce sujet.

Sur un point la piété janséniste va heurter non seulement les Jésuites, mais l'Eglise catholique elle-même. Le catholicisme au cours des âges avait toujours distingué des degrés dans la pratique des vertus chrétiennes. Au haut les saints qui ont reçu une vocation mystérieuse et spéciale ; plus bas la foule des fidèles qui, sans atteindre à l'idéal des saints, peut cependant espérer son salut.

Le jansénisme déclare funestes ces distinctions ; la vie parfaite est pour chacun la seule voie de salut.

Tel est rapidement esquissé le tableau des principaux courants de pensée et de vie religieuse aux débuts du XVIIe siècle.

Epoque troublée, s'il en fût. La Renaissance et la Réforme, les guerres de religion ont bouleversé les anciens cadres de la vie religieuse, politique et même sociale du moyen âge. Le désarroi est complet dans les mœurs comme dans les idées. Les remous profonds qui agitent la société ressuscitent d'anciennes doctrines telles que l'épicuréisme, le stoïcisme ; dans le domaine de la connaissance, les courants sceptiques ou agnostiques l'emportent jusqu'au moment où le cartésianisme fait son apparition. Cette philosophie toute-

(1) F. Strowski, *Op. cit.*, I, p. 255.

Digitized by Google

fois n'apporte pas l'apaisement désiré. Au point de vue religieux, les problèmes subsistent. Les Jésuites tentent alors d'adapter le catholicisme aux conditions nouvelles de la pensée et de l'action; le jansénisme proclame au contraire le retour à l'absolutisme aussi bien dans la conduite que dans les idées chrétiennes.

C'est à ce moment que Pascal fait son apparition. Nul mieux que lui n'était préparé par son génie, par sa vie et par ses études à comprendre les problèmes que posait son époque. Comment va-t-il les dominer et quelle attitude en particulier prendra-t-il vis-à-vis de la philosophie et des découvertes scientifiques qui allaient faire du XVIIe siècle le point de départ de la civilisation moderne ?

II

LES MÉDITATIONS DE PASCAL SUR LA SCIENCE ET SUR LA PHILOSOPHIE

Au point de vue philosophique, ce sont surtout le scepticisme de Montaigne et le cartésianisme qui préoccupent Pascal. Et ici, nous semble-t-il, il ne faut pas juger sur les apparences.

Chacun s'accorde sans doute à reconnaître que Montaigne a eu une grande influence sur Pascal; mais en général on laisse dans l'ombre celle de Descartes. Or c'est là une erreur, croyons-nous.

Sans doute et au premier abord Descartes n'occupe pas dans les *Pensées* la place qu'y tient Montaigne. C'est à peine si ici et là Pascal fait quelque allusion à la philosophie cartésienne.

Ce silence presque complet ne nous paraît pas légitimer les conclusions qu'à première vue l'on serait tenté d'en tirer. Pascal, ne l'oublions pas, était étroitement lié au groupe de

Digitized by Google

savants et de philosophes qui fréquentaient chez le Père Mersenne.

Dans ces réunions, des discussions très vives s'engageaient sur la métaphysique, hardie et séduisante à la fois, que Descartes venait d'édifier. Que l'on relise les lettres de Mersenne et les objections du grand Arnauld aux *Méditations* de Descartes, et l'on sera convaincu du trouble que le cartésianisme avait apporté parmi les théologiens de Port-Royal.

Dans ces conditions, Pascal a dû méditer la philosophie de Descartes autant, si ce n'est plus encore, que celle de Montaigne et c'est surtout à son contact qu'il a dû éprouver la valeur de ses réflexions sur la raison humaine. Quelques mots dès lors jetés sur le papier devaient suffire pour marquer la place étendue que la critique du cartésianisme prendrait dans l'apologétique.

Nous ne croyons donc pas nous tromper en déclarant que Montaigne et Descartes représentent les deux pôles entre lesquels Pascal a oscillé pour juger au point de vue philosophique le problème de la connaissance.

Mais pour comprendre la position qu'il prend en face de ces deux penseurs, il est nécessaire d'étudier auparavant son œuvre scientifique.

C'est là une tâche bien difficile, car, chose curieuse, si, comme penseur chrétien, Pascal a été beaucoup approfondi, comme savant il est encore peu connu, sauf de quelques spécialistes.

L'on n'a pas, en particulier, étudié d'une façon détaillée le rapport qui existe chez Pascal entre l'œuvre du savant et celle du penseur. Cette étude, je voudrais pouvoir lui donner les développements qu'elle comporte, car elle est passionnante ; je me bornerai pour en montrer l'importance à dire seulement ce qui suit :

Au XVIIe siècle la science moderne fait son apparition. A la fois rationnelle et expérimentale elle pose un problème que la philosophie ancienne avait à peine entrevu et que

Digitized by Google

l'on peut énoncer en ces termes : Les lois physiques que la science moderne énonce sont mathématiques par leur forme, c'est-à-dire rigoureuses, et cependant elles reposent sur les données de nos sens qui sont souvent trompeuses. Comment une chose semblable est-elle possible ? Comment la rigueur mathématique peut-elle s'unir à une réalité sur laquelle nos sens nous renseignent si imparfaitement ?

Par la nature même de son génie, Pascal devait mieux encore que Bacon ou Descartes comprendre l'importance et la portée de ce problème.

Il suffit pour s'en convaincre d'examiner brièvement les qualités essentielles de ce génie si remarquable par la variété de ses aptitudes.

Ce qui le caractérise tout d'abord, c'est son étonnante précocité. A en croire Mme Périer, celle-ci tiendrait du prodige. Par lui-même, Pascal aurait dès l'âge de huit ans inventé à nouveau la géométrie euclidienne.

Mon père, raconte Mme Périer, lui dit que (la géométrie) était le moyen de faire des figures justes, et de trouver les proportions qu'elles avaient entre elles, et en même temps lui défendit d'en parler davantage et d'y penser jamais... Après ces définitions il (le jeune Blaise) se fit des axiomes, et enfin il fit des démonstrations parfaites ; et comme l'on va de l'un à l'autre dans ces choses, il poussa ses recherches si avant jusqu'à la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide.

C'est-à-dire jusqu'à la démonstration que dans un triangle la somme des angles est égale à deux angles droits.

Que penser du récit de Mme Périer ? L'anecdote telle qu'elle nous est rapportée est psychologiquement et historiquemeut impossible. Elle suppose que l'ordre suivi par Euclide est le seul possible au point de vue mathématique et logique. Or cette supposition est manifestement fausse. L'ordre choisi par Euclide tient à des circonstances historiques qui ont pu être précisées ces derniers temps (1). Euclide dans son tra-

(1) P. Tannery, *La géométrie grecque*, p. 95.

Digitized by Google

vail a pris pour base des « Eléments » rédigés antérieurement à lui, éléments qui s'inspirent des travaux des Pythagoriciens. Par crainte des incommensurables ces travaux évitaient tout ce qui touche aux proportions et s'en tenaient aux cas d'égalité. C'est pourquoi le fameux théorème dit de Thalès n'intervient que plus tard et bien après le premier livre.

Il eût été tout aussi naturel de mener de front les proportions et les cas d'égalité, comme on le fait dans les livres plus modernes de géométrie.

De plus, et indépendamment de cette circonstance historique, un ordre unique ne s'impose pas en géométrie. Tout dépend du système d'axiomes, définitions et postulats, choisis aux débuts. Suivant le système primitif adopté, l'ordre sera différent. Par exemple, vous pouvez poser comme point de départ la similitude des figures et en tirer la proposition des parallèles ou bien inversément.

Bref et si en géométrie l'enchaînement des propositions est toujours rigoureux, les éléments qui servent de point de départ à la déduction ne constituent pas un tout inamovible et tel qu'il ne puisse être conçu que d'une façon univoque. Une seule chose est exigée: les propositions primitives (axiomes, définitions, etc.) ne doivent pas être contradictoires entre elles et doivent être indépendantes.

On voit après cela ce qu'il faut penser du récit de Mme Périer. Si ce récit est authentique, il faut l'interpréter comme suit: Pascal aurait découvert un ensemble de démonstrations dont quelques-unes liées entre elles ; mais certainement ces démonstrations ne suivaient pas l'ordre adopté par Euclide.

Du reste l'anecdote telle que Tallemant des Réaux la rapporte paraît plus vraisemblable: Pascal lisait en cachette Euclide et il parvint à le comprendre sans aucun secours (1). On expliquerait de cette manière la mention de la trente-deuxième proposition.

(1) *Œuvres* de Pascal (édition Brunschwicg) I, p. 55.

Digitized by Google

Quoiqu'il en soit, Pascal ne fut pas seulement un génie précoce, il fut en même temps un génie persévérant. Nous admirons son style; mais c'est à force de travail qu'il l'a amené au degré de perfection et de naturel que nous apprécions si vivement. Cet acharnement à châtier la forme littéraire, nous le retrouvons dans l'œuvre du savant. Mme Périer nous le signale dans son admirable préface. « Les grandes et continuelles applications de l'esprit, dit-elle, et cela dès l'âge le plus tendre, avaient altéré la santé de mon frère. » C'est que Pascal ne lâche pas ce qu'il a une fois commencé ; sa pensée comme son action s'obstine.

Cette ténacité se manifeste dans la construction de la fameuse machine arithmétique qui exigea deux ans de labeur assidu ; elle se retrouve dans les expériences que Pascal fit à propos du vide barométrique.

L'on serait tenté de croire qu'au XVIIe siècle la tâche du physicien amateur était moins difficile qu'au XXe siècle, parce que tout était encore à découvrir. En réalité, c'est le contraire (1). Au XVIIe siècle la vérification d'une hypothèse présentait des difficultés presque insurmontables. Il n'existait pas de laboratoires, ni dans l'industrie, ni dans les universités. Pour la moindre expérience, il fallait des efforts d'ingéniosité, des dépenses souvent fort élevées. L'expérience du vide barométrique exigeait, par exemple, du mercure qui était fort coûteux, des tubes de verre que l'industrie ne faisait pas et qu'il fallait commander spécialement. Or bien peu d'ouvriers étaient capables de donner à ces tubes un diamètre égal, ni trop grand ni trop petit. Si l'on opère avec de l'eau, et non du mercure, il faudra un tube de quinze mètres.

Aucune de ces difficultés ne rebute Pascal. Il recommence les expériences jusqu'à ce qu'elles aboutissent à un résultat satisfaisant. Voyez aussi l'obstination avec laquelle il résoud le fameux problème de la roulette. Il ne le quitte pas avant

(1) F. Strowski, *Op. cit.*, II, p. 69.

Digitized by Google

de l'avoir épuisé dans toutes ses données (longueur d'arc, surface, centre de gravité, etc.).

De ce que nous venons de dire résulte une autre caractéristique de Pascal, c'est qu'il fut à la fois un théoricien et un expérimentateur remarquable. Ces deux qualités sont rarement accouplées chez un même savant, au moins aujourd'hui. Au XVIIe siècle cependant, le cas était plus fréquent. Galilée, Newton, Huyghens ont été non seulement des mathématiciens éminents, mais en même temps des techniciens très distingués. Pascal appartient à leur lignée et il se montre aussi exigeant au point de vue empirique qu'au point de vue théorique.

Ce qui frappe en outre chez Pascal, c'est la grande variété de son génie scientifique. Les découvertes qu'il a faites touchent aux domaines les plus divers.

Rappelons brièvement les plus importantes.

En physique, à l'âge de douze ans, Pascal s'essaie à composer un traité des sons. Mais ce sont ses fameuses expériences sur le vide qui en 1646 le rendirent célèbre. Ces expériences furent discutées de son vivant déjà ; on contestait à Pascal la gloire d'avoir établi le premier les principes sur lesquels reposait l'expérience de Torricelli ; d'autres avant lui en avaient eu l'idée.

Descartes en particulier prétendait avoir suggéré à Pascal l'expérience du Puy de Dôme ; Pascal n'aurait fait que l'exécuter sur ses indications.

Toutefois et jusqu'aux débuts du XXe siècle l'originalité de Pascal et la primauté de sa découverte ont été en général admises.

En avril 1906, M. Mathieu attaque à fond la réputation de Pascal dans la *Revue de Paris*. Il l'accuse d'avoir plagié un certain Père Jésuite et d'avoir assuré son plagiat aux yeux de la postérité par une série de faux (lettres antidatées).

L'attaque de M. Mathieu a été aussi fougueuse que complète. L'argumentation toutefois, si serrée soit-elle, laisse à désirer. Elle ne retient que les indices favorables à la

Digitized by Google

thèse soutenue. De plus elle se heurte à des invraisemblances historiques et psychologiques de tout genre. Nous ne pouvons entrer dans le détail de la discussion et réfuter M. Mathieu. On trouvera cette réfutation tout au long dans la grande édition de Brunschwicg.

Selon nous, Pascal a été de bonne foi. Les découvertes qu'il a publiées lui appartiennent en propre ; mais il est possible que d'autres, peu avant ou peu après lui, les aient faites en partie d'une manière analogue. C'est un cas fréquent dans l'histoire des sciences que certaines inventions ou même certaines expériences se fassent simultanément.

En tout cas, ce qui est sûr, c'est que Pascal a discuté et raisonné à fond l'expérience de Torricelli et qu'il a trouvé dans la pesanteur de l'air la vraie cause du phénomène.

Des principes posés il a tiré la construction de deux appareils très importants : la machine pneumatique à faire le vide, puis la presse hydraulique.

La construction de la deuxième machine repose en entier sur les lois de l'hydrostatique dont Pascal le premier a donné la formule exacte et qui lui ont permis d'expliquer le paradoxe hydrostatique.

Mais si Pascal s'est illustré dans le domaine de la physique, sa gloire comme mathématicien n'est pas moins grande.

En géométrie il publie à l'âge de seize ans son fameux *Essai sur les coniques* (1640). S'inspirant des travaux de Desargues, il découvre la célèbre proposition concernant l'hexagramme mystique. Dans un hexagone, les côtés opposés se rencontrent en trois points qui sont toujours en ligne droite, à condition toutefois que l'hexagone soit inscrit dans une conique. Cette proposition d'un caractère général a une grande importance en géométrie.

En arithmétique, Pascal est le créateur d'une machine qui permet d'effectuer rapidement et sans fatigue les additions, les soustractions et les divisions. On lui doit aussi l'inven-

Digitized by Google

tion du triangle arithmétique qui servait à divers usages : calcul des combinaisons de m objets pris n à n, détermination des coefficients d'un binôme, élevé à telle puissance.

En ce qui concerne le calcul intégral, Pascal enfin réussit à trouver une méthode plus générale que celles de Cavalieri et même de Fermat pour calculer la somme des termes de certaines séries (1).

Ces séries, pour ne prendre que le cas le plus simple, interviennent lorsque l'on cherche à évaluer la surface limitée par une courbe et deux axes rectangulaires. La surface peut alors se décomposer en une infinité de petits rectangles dont la somme équivaut à la dite surface.

Ces rectangles en nombre infini ont tous la même largeur voisine de zéro ; mais la hauteur de chacun d'eux est différente ; elle décroît, à partir du plus grand rectangle envisagé, d'après une loi qui varie avec la nature de la courbe considérée (parabole, ellipse, cycloïde).

Pascal réussit à généraliser le procédé par lequel on obtient des séries différentes suivant la courbe qui limite la surface à évaluer. Par là il réalise de notables progrès sur ses devanciers. Il parvint également à effectuer des intégrales doubles, c'est-à-dire, à calculer les volumes limités par des surfaces courbes.

Disons encore que Leibniz a pris comme point de départ de ses recherches sur le calcul infinitésimal les travaux de Pascal et en particulier la considération d'un petit triangle dont les côtés diminuent sans cesse tout en conservant un rapport défini. Dans le *Traité des sinus du quart de cercle*, de Pascal et relativement à ce triangle, « je trouvai, raconte Leibniz, une lumière que l'auteur n'avait point vue » (2).

Mais Pascal n'a pas seulement développé ce qui existait déjà, il a eu la gloire de créer en même temps que Fermat

(1) H. G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im XVI und XVII Jahrhundert*, Leipzig, 1903, p. 273. — M. Marie, *Histoire des sciences mathématiques et physiques*, Paris, 1884, tome IV, p. 188.

(2) L. Brunschwicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 172.

Digitized by Google

une nouvelle branche des mathématiques, à savoir le calcul des probabilités.

Le chevalier de Méré s'étonnait de la difficulté suivante :

« Si l'on entreprend de faire un six en jouant avec un dé, il y a avantage de l'entreprendre en quatre coups au moins. Si l'on entreprend au contraire de faire « sonnez » (double six) avec deux, il y a désavantage de l'entreprendre en vingt-quatre coups. « Et néanmoins 24 est à 36 (qui est le nombre des faces des deux dez) comme 4 est à 6 (qui est le nombre des faces d'un dé) » (1).

Comme le montre Pascal, le fait s'explique aisément puisque le nombre des chances favorables à un événement ne croît pas nécessairement dans le même rapport que celui des cas possibles, à mesure que l'on répète l'expérience.

Autre question également difficile, et dont Pascal trouva la solution. Deux joueurs supposés de force égale cessent une partie avant de l'avoir terminée. Comment répartir l'enjeu équitablement en tenant compte des points gagnés par l'un et par l'autre ?

Il est inutile d'insister davantage, car ce qui nous intéresse surtout dans les travaux scientifiques de Pascal, c'est leur répercussion sur ses conceptions philosophiques et religieuses.

En ce qui concerne les sciences physiques, Pascal relève le rôle constant qu'y doit jouer l'expérience. Les manipulations qu'il effectue au sujet du vide barométrique et les réflexions qu'elles lui suggèrent sont significatives à cet égard.

Il faut, dit-il, soigneusement distinguer entre le fait et l'hypothèse. De là la nécessité de varier les expériences pour prouver la vérité de l'hypothèse.

(1) Lettre de Pascal à Fermat, 29 juillet 1654 ; *Œuvres*, III, p. 388.

Digitized by Google

Si le mercure monte dans le tube, est-ce parce que la nature a horreur du vide ? Existe-t-il du reste un vide véritable ?

Pour répondre à ces questions il ne suffit pas d'une expérience faite avec le mercure et c'est pourquoi Pascal utilise d'autres liquides, eau, huile, etc. A la suite des expériences faites en 1647 il conclut :

1° Sans doute la nature a horreur du vide, mais non pas d'une façon absolue.

2° Cette horreur n'est pas plus forte pour un grand vide que pour un petit.

3° La force de cette horreur est limitée.

Là se bornent les réflexions de Pascal. Le Père Noël les attaque. Pascal se défend avec vivacité et indirectement il attaque Descartes auquel, à défaut d'Aristote, le Père Noël se rattachait.

On n'a pas le droit, dit-il, d'ériger les définitions en réalités sous prétexte qu'elles présentent clarté et distinction. Il ne suffit pas d'appeler corps le vide apparent qui est au haut du tube pour qu'il le devienne. (1)

A partir de 1647, Pascal oriente autrement ses recherches. Il s'agit de savoir, non s'il existe réellement du vide au-dessus du mercure, mais quelle est la cause qui soulève ce dernier. Est-ce bien la pesanteur de l'air, comme Torricelli le supposait ?

Des expériences variées, faites au Puy de Dôme, et à la Tour Saint-Jacques, il ressort que la pesanteur est bien la cause véritable.

Pascal peut dès lors écrire son *Traité de l'équilibre des liqueurs* et celui *De la pesanteur de la masse d'air* (1651). Il se proposait d'écrire un *Traité sur le vide*, dont la préface seule a été faite (en 1647 déjà).

Il y a deux domaines, dit-il dans cette préface. L'un relève

(1) Boutroux, *Pascal*, p. 34.

Digitized by Google

de l'autorité ; les faits qui le concernent dépendent de la mémoire ; l'autre est celui où la méthode expérimentale est seule de mise.

Par suite, la théologie est immuable ; la physique est soumise à un progrès perpétuel et on ne saurait attribuer à Aristote une autorité qui n'appartient qu'à Dieu.

Le rapport des modernes à l'antiquité est celui de l'adulte à l'enfance.

D'après ce qui précède, il semble que Pascal établit un fossé entre la théologie et les sciences physiques, entre la méthode d'autorité et la méthode expérimentale. L'apologétique nous montrera que ce n'est pas le cas. Les preuves décisives relèvent de l'ordre expérimental (expériences du cœur ; faits historiques). Le miracle de la Sainte-Epine reste capital aux yeux de Pascal pour prouver la vérité du jansénisme et plus encore celle du christianisme.

En théologie comme en physique l'attitude de Pascal est bien, malgré les apparences, celle d'un réaliste ou mieux encore d'un expérimentateur.

L'influence des mathématiques n'est pas moins profonde que celle de la physique sur l'attitude religieuse et philosophique de Pascal. C'est aux mathématiques qu'il emprunte le meilleur de ses arguments.

Deux choses surtout l'ont impressionné :

La nature du fait mathématique.

La nature et les conditions du raisonnement mathématique.

Sur le premier point, c'est avant tout le caractère de l'infini qut fait réfléchir Pascal.

Le nombre infini existe, car sous peine de contradiction, nous devons en postuler l'existence :

Quelque grand que soit un nombre, on peut en concevoir un plus grand, et encore un qui surpasse le dernier, et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté.

Digitized by Google

Seulement si nous sommes forcé d'admettre un infini numérique, nous ne pouvons en comprendre la nature :

Il est vrai qu'il y a un infini en nombre : mais nous ne savons ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair ; car en ajoutant l'unité, il ne change point de nature ; cependant c'est un nombre et tout nombre est pair ou impair : il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini.

Le raisonnement qui s'applique à l'infini numérique est valable en ce qui concerne l'espace :

Quelque grand que soit un espace, on peut en concevoir un plus grand et encore un qui le soit davantage, et ainsi à l'infini, sans jamais arriver à un qui ne puisse plus être augmenté.

En sens inverse, l'étude des indivisibles ou infiniment petits mathématiques nous conduit à des conclusions analogues. Ces derniers existent, car s'ils n'existaient pas, le raisonnement géométrique n'aurait plus de base. Et ici Pascal n'a pas de peine à réfuter les arguments du Chevalier de Méré pour lequel la division de l'espace doit avoir un terme.

Je voudrais demander à ceux qui ont cette idée, s'ils conçoivent nettement que deux indivisibles se touchent ; si c'est partout, ils ne sont qu'une même chose, et partant les deux ensemble sont indivisibles ; et si ce n'est pas partout, ce n'est donc qu'en une partie ; donc ils ont des parties, donc ils ne sont pas indivisibles.

Toutefois nous ne pouvons pas davantage saisir logiquement ces indivisibles que le nombre infini et en comprendre la nature dernière :

Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie.

Que conclure de tout cela, sinon que « tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être » ?

Digitized by Google

L'infini mathématique nous fait donc toucher du doigt, pour ainsi dire, l'existence de réalités que la raison ou l'imagination ne sauraient s'approprier et que cependant elles ne peuvent mettre en doute.

Il y a plus. Cet infini, bien qu'il soutienne des rapports avec le fini est d'un autre genre.

En multipliant autant qu'on veut un indivisible par lui-même on ne parvient pas à constituer un fragment d'étendue finie.

De même, en multipliant aussi longtemps qu'on veut une grandeur finie par elle-même, on ne peut obtenir une grandeur infinie.

Il y a donc trois genres de réalités mathématiques (indivisible, fini, infini) qui coexistent dans la nature, qui s'interpénètrent tout en restant parfaitement distinctes.

Cette constatation inspire à Pascal les réflexions suivantes :

Nous connaissons donc l'existence et la nature du fini, parce que nous sommes étendus et finis comme lui.

Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous.

Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes.

Mais par la foi nous connaissons son existence ; par la gloire nous connaîtrons sa nature.

La division tripartite que Pascal découvre dans les mathématiques, il la transposera encore dans le domaine moral et c'est elle qui lui inspirera l'admirable définition des trois ordres de grandeur (chair, esprit, charité).

Grâce aux mathématiques, l'homme est ainsi amené à prendre conscience de réalités auxquelles la raison ne peut atteindre, mais dont elle est forcée, sous peine de se contredire, d'affirmer l'existence.

Comme l'explique clairement M. Brunschwicg : « De deux notions qui lui sont également inaccessibles, la raison d'après

Digitized by Google

Pascal en discerne une qui est contradictoire et par conséquent fausse ; elle ne sera pas capable de démontrer que l'autre est nécessairement vraie. Seule une expérience spécifique, comparable à l'œuvre expérimentale du physicien ou encore au sentiment du chrétien sous l'action de la grâce, permet de rétablir les vrais principes de la science dans une sphère supérieure au domaine de la raison » (1).

Mais ce n'est pas seulement la nature des faits mathématiques qui a inspiré Pascal, c'est aussi la nature du raisonnement propre à la science de ces faits.

En somme et pour fonder la vérité il faudrait « tout définir et tout prouver » ; mais où s'arrêter dans cette régression à l'infini ? La méthode est donc impraticable.

Il y a des principes premiers qui s'imposent, que la raison ne peut prouver, mais que le cœur comprend. De là les directions données par Pascal sur les définitions, les axiomes et les démonstrations.

Dans tous les domaines la raison doit accepter des principes, des propositions premières qui sont indémontrables. Car si c'est le cas en géométrie, à combien plus forte raison en matière religieuse. Par quel organe ces vérités premières s'imposent-elles ? Par le cœur, répond Pascal ; par l'intuition, diront les modernes.

Enfin dans les mathématiques un dernier objet s'impose à l'attention de Pascal : le calcul des probabilités. Le mélange de certitude et d'incertitude que cette science comporte fascine son esprit. Quoi de plus imprévisible que les jeux du hasard et cependant le calcul des probabilités s'y applique.

Celui-ci n'est-il pas l'image de l'homme, mélange de tout, cloaque où aboutissent pêle-mêle erreur et vérité, certitude et incertitude ? Comme tel, ce calcul exerce un attrait invincible puisqu'il parvient à resserrer le doute entre certaines limites de vérité. A égale distance entre le dogmatisme et le

(1) *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 169.

Digitized by Google

scepticisme, ne pourrait-il pas servir à démêler le problème religieux ?

De là le fameux pari sur l'existence de Dieu.

* * *

Nous sommes maintenant à même de préciser la position prise par Pascal vis-à-vis de Montaigne et de Descartes.

Pascal reprendra à son compte et développera plusieurs des idées contenues dans les *Essais*. C'est aux *Essais* en particulier qu'il empruntera les peintures si vivantes de la misère humaine. C'est le doute de Montaigne qui lui inspirera ses critiques sur l'infirmité des sens et de la raison.

Mais, comme nous le verrons en parlant de l'apologétique, Pascal ne peut suivre Montaigne jusqu'au bout, et cela pour diverses raisons :

Un scepticisme radical ébranle les données de la conscience morale et par là il enlève à la foi chrétienne son point d'appui indispensable.

De plus ce scepticisme ne se justifie pas sur le terrain pratique et théorique.

L'expérience pratique condamne un pyrrhonisme trop absolu ; le physicien qu'est Pascal proteste contre l'attitude prise par Montaigne : « La nature confond les pyrrhoniens. »

Au point de vue rationnel, le mathématicien dans Pascal s'insurge également contre lui. Sans doute la raison tâtonne ; elle est souvent aveugle, mais c'est seulement dans la recherche des principes ; sur ces principes il peut y avoir incertitude. Par contre, dans la déduction la raison reste maîtresse. La pensée a une dignité qui lui est propre et que le scepticisme ne peut détruire.

Est-ce à dire que la tentative métaphysique de Descartes soit justifiée ? Peut-on en faisant appel aux seules lumières de la raison parvenir à la vérité ?

Cette question nous amène à examiner la position de Pascal vis-à-vis de Descartes.

Digitized by Google

Remarquons tout d'abord que cette position n'a pas toujours été la même et qu'elle s'est modifiée au cours des années.

Dans sa curieuse lettre à Pascal, le chevalier de Méré lui dit : « Ce Descartes que vous estimez tant », et cependant les rares fragments des *Pensées* qui font allusion à Descartes sont non seulement sévères, mais parfois injustes à l'égard de ce dernier.

Pascal paraît donc avoir été tout d'abord attiré, puis repoussé par le cartésianisme.

Les causes de cette évolution sont diverses.

Une certaine incompatibilité de caractère. Descartes, tout en reconnaissant les mérites de Pascal, s'était montré assez hautain envers lui. Les entrevues, rares du reste, avaient été plutôt froides. La discussion relative à l'expérience du Puy de Dôme avait accentué les divergences.

Mais d'autres raisons devaient éloigner Pascal du cartésianisme ; son évolution religieuse en particulier.

Comme on le sait, la première conversion de Pascal fut plus rationnelle que mystique ; elle fut suivie d'une période mondaine, durant laquelle Pascal s'occupe beaucoup de sciences et particulièrement de mathématiques. A ce moment il dut être séduit par le cartésianisme, comme pouvant satisfaire les exigences raisonnables de la foi chrétienne.

Après la deuxième conversion, plus profonde que la première, une réaction se produisit chez Pascal ; celui-ci dut mépriser le cartésianisme dans la mesure où il avait été autrefois attiré par lui.

De plus et quant à leurs appréciations sur les mathématiques, Pascal et Descartes diffèrent profondément.

En créant la géométrie analytique, Descartes a pu croire qu'il avait définitivement éclairci les rapports du nombre et de l'étendue. Satisfait de ses admirables découvertes, il ne prêta aucune attention à la géométrie des indivisibles et aux problèmes qn'elle pouvait soulever.

Digitized by Google

Cavalieri, écrit-il au Père Mersenne, ne fait autre chose que de montrer par un nouveau moyen des choses qui ont déjà été démontrées par d'autres (20 avril 1646).

Pascal, au contraire, fut séduit par cette géométrie des indivisibles qui en fait unit si étroitement le fini à l'infini, qui rend visible pour ainsi dire la présence de l'infini dans le fini. Là où Descartes ne voit aucun mystère, Pascal en découvre de profonds.

Si des mathématiques on passe à la physique, le mystère s'accentue :

Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelles, et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile, incertain et pénible.

A plus forte raison, si l'on veut comme Descartes déterminer les rapports du corps et de l'âme.

Ce sera pire encore, si du monde sensible l'on passe aux vérités religieuses. Comment espérer prouver par la raison l'existence de Dieu, alors que tout dans la nature et même dans les mathématiques est enveloppé de mystère ? La philosophie ainsi comprise « ne vaut pas une heure de peine ».

La foi seule peut nous sortir des ténèbres où nous sommes plongés. De quelle manière ? C'est ce que l'apologétique nous montrera.

III

LA MÉTHODE APOLOGÉTIQUE DE PASCAL

Descartes, Montaigne, les sciences physiques et mathématiques ne constituent pas l'unique source à laquelle s'est alimentée l'apologétique pascalienne.

Lecteur assidu de la Bible, Pascal en possédait à fond le contenu, les images et les récits. Il étudia également Jansenius, Charron et les écrits de Saint-Cyran ; l'*Augustinus* en particulier lui était familier.

Digitized by Google

N'oublions pas non plus l'impression profonde que lui avaient laissée ses conversations avec le chevalier de Méré et cet autre mondain, le chevalier Miton. Ces hommes ont l'esprit fin, délié, apte à saisir toutes les nuances. D'un commerce agréable, ils sont incapables de forfaire à l'honneur et cependant la vérité religieuse n'a aucune prise sur eux. Comment expliquer une telle anomalie qui reste un scandale pour la foi? Ce problème tragique, plus que tout autre, va tourmenter Pascal et dicter en partie la forme et le contenu de l'apologétique.

Un dernier facteur enfin, qu'il ne faut pas oublier, c'est l'évolution même de la vie religieuse de Pascal. De la première à la deuxième conversion, qui en brisa la continuité, on remarque en effet combien le sentiment du péché et de la grâce s'est affermi dans Pascal, et ce fait est capital à retenir pour comprendre les *Pensées*.

Toutefois, même en tenant compte de tous les éléments que nous venons de rappeler, il paraît impossible de rétablir dans son intégrité le plan détaillé de l'apologétique pascalienne, et cela avant tout parce que nous ignorons la forme littéraire que Pascal lui eût donnée.

Sainte-Beuve a dit quelque part: « Pascal, admirable écrivain quand il achève, est encore plus admirable quand il est interrompu ». C'est que Sainte-Beuve imaginait sans doute que si Pascal avait pu achever ses *Pensées*, il leur aurait donné une forme didactique.

Or, comme M. Brunschwicg et d'autres l'ont montré, rien n'est moins certain. A en juger d'après les *Provinciales*, l'apologétique eût été tout autre chose qu'un traité didactique; elle aurait revêtu les allures d'un drame. Elle eût abandonné, selon le mot de Pascal, « les divisions qui attristent et qui ennuient ». Dramatique, elle se serait déroulée en une succession d'actes liés entre eux non par des raisons logiques, mais par des faits psychologiques et vivants. Ici, un dialogue; là, une lettre commentée avec vivacité; plus loin, une description. Pascal eût fait appel à tous les genres littéraires

Digitized by Google

pour rendre vivante la vérité qui lui tenait à cœur. Le fait qu'il a laissé son œuvre inachevée est à jamais irréparable.

Il est donc impossible de restituer aux *Pensées* leur plan et leur ordre véritable. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de retrouver les grandes lignes de l'argumentation de Pascal, de présenter cette dernière dans son enchaînement analytique, et non sous la forme inimitable que Pascal lui eût certainement donnée.

Envisagée sous son aspect théorique, l'apologétique pascalienne repose sur des faits qui sont empruntés à la fois à l'expérience interne et à l'expérience externe. D'une part, l'homme sans Dieu est misérable ; de l'autre, Dieu se révèle au cours de l'histoire. Voyons rapidement comment.

Pascal pose tout d'abord en fait la vérité suivante qui ne saurait être contestée : par nature l'homme recherche le bonheur.

C'est cette recherche qui commande toutes ses actions. Toujours déçu, toujours trompé dans son attente, l'homme essaie de s'étourdir. Effrayé du vide de son cœur, il se lance dans le monde, se distrait par la vanité et par les fêtes. Il veut à tout prix paraître, puisqu'il ne peut être.

Et ici je me garde de citer les pages trop connues où Pascal, avec une éloquence que seuls les poètes hébreux avaient atteinte, décrit la misère de l'homme et son impuissance à être heureux.

C'est que, pour être assuré du bonheur, il faudrait que l'homme connût sa propre nature et l'univers au fond duquel il est plongé. Or une telle connaissance est-elle possible ? C'est ce que Pascal va examiner avec soin.

D'après lui, il y a trois genres de connaissance et par suite trois moyens de croire : la coutume, la raison et l'inspiration.

La coutume n'est pas seulement une ligne de conduite ; elle repose sur un ensemble de croyances ; seulement ces croyances sont reçues sans contrôle et l'imagination les

Digitized by Google

colore à son gré. Illusions des sens, idées traditionnelles, préjugés moraux ou sociaux, instincts passionnels, tout cela constitue la matière sur laquelle travaille l'imagination et dont s'alimente la coutume. Tout n'est pas faux dans cet ensemble de croyances ; mais l'imagination est-elle à même de distinguer la vérité et de découvrir le fond des choses ?

Non pas :

elle est maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours ; car elle serait règle infaillible de la vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux....

Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature.

Cette décevante imagination ne fournit donc aucun critère, aucune norme de la vérité ; suivant les circonstances et les individus, elle fait voir les choses sous un aspect ou sous un autre qui en est l'opposé :

Ne vous étonnez pas si un homme ne raisonne pas bien à présent ; une mouche bourdonne à ses oreilles ; c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes.

Chose plus grave, les données des sens que recueille l'imagination sont en désaccord avec la raison :

La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses.

Le plus grand philosophe du monde sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra.

Il y a donc contradiction entre les sens et la raison, les premiers abusant la seconde et réciproquement. Le critère

Digitized by Google

de vérité n'est pas le même dans les deux cas. Ce sont deux ordres de connaissance différents. Mais, chose tragique, ils ne se superposent pas ; ils sont en contradiction l'un avec l'autre.

Quittant les données sensibles de l'imagination, Pascal s'adresse alors à la raison. Celle-ci saura-t-elle mieux que celle-là nous renseigner sur notre véritable nature et sur le monde dans lequel nous naissons et mourons ? Pourra-t-elle nous révéler l'origine et la fin de notre destinée et nous indiquer la voie du bonheur ?

Il suffit de lire Montaigne pour se rendre compte que la raison, à elle seule, ne peut conduire qu'au doute le plus complet :

> Montaigne en effet examine si profondément toutes les sciences et la géométrie, dont il montre l'incertitude dans les axiomes et dans les termes qu'elle ne définit point, comme d'étendue, de mouvement, etc. ; et la physique en bien plus de manières, et la médecine, en une infinité de façons ; et l'histoire, et la politique, et la morale, et la jurisprudence et le reste. De telle sorte que l'on demeure convaincu que nous ne pensons pas mieux à présent que dans quelques songes dont nous ne nous éveillons qu'à la mort et pendant lesquels nous avons aussi peu les principes du vrai que durant le sommeil naturel (*Entretien avec M. de Saci*).

Est-ce à dire que la réponse de Montaigne soit définitive ? Non pas, comme nous l'avons vu, le doute radical se détruit lui-même.

Tout d'abord, et c'est très grave, Montaigne ne peut justifier l'existence de cet idéal de justice autour duquel gravitent, malgré les apparences, les sociétés humaines. Sans doute, aucune loi, aucune coutume n'est juste ; mais c'est dans la mesure où le peuple les croit justes, qu'il s'y asservit.

De plus, et c'est la seconde objection que l'on peut faire à Montaigne : « la nature confond les pyrrhoniens », c'est-à-dire que le sceptique le plus endurci est obligé d'admettre qu'il règne un certain ordre dans la nature (retour du jour

Digitized by Google

et de la nuit, solidité de la terre en opposition à celle de l'eau). Sous peine de périr, le sceptique est obligé de conformer sa vie à cet ordre naturel.

Enfin, à y regarder de près, la raison est maîtresse de son domaine, lorsqu'il s'agit, certains principes étant posés, d'en tirer les conséquences. On ne peut donc sans autres admettre les conclusions de Montaigne. « Exclure la raison, n'admettre que la raison » sont deux excès également condamnables.

La raison a une valeur qui lui est propre et nul mieux que Pascal n'a relevé la beauté et la dignité de la pensée. Que l'on se rappelle le passage bien connu :

> L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour cela. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien.
>
> Toute notre dignité consiste donc dans la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, et non de l'espace et de la durée que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale.

Ces paroles et bien d'autres encore sont en harmonie parfaite avec l'attitude de Descartes. Nul mieux que Pascal n'était fait, semble-t-il, pour comprendre la portée du « je pense, donc je suis » sur lequel Descartes avait édifié sa métaphysique.

Nous avons vu les raisons qui avaient d'abord attiré Pascal vers le cartésianisme, puis celles qui l'en avaient éloigné : question de caractère, manière différente de comprendre les mathémathiques et les sciences positives.

Toutefois et malgré les répugnances que lui inspirait la philosophie cartésienne, Pascal, semble-t-il, aurait pu faire une exception en faveur du « je pense, donc je suis ». Cette affirmation pouvait être victorieusement opposée à Montaigne. Elle se présente comme un roc inébranlable en mesure

Digitized by Google

de braver tous les assauts, et cela d'autant mieux que c'est au sein du doute que jaillit ce roc. C'est par une expérience intime que nous le découvrons au plus profond de notre pensée. La méthode expérimentale, si chère à Pascal, ne trouve-t-elle pas dans le « je pense, donc je suis » une application immédiate et ne peut-elle servir à édifier une métaphysique qui conduise à Dieu ?

Chose curieuse, Pascal s'arrête à peine pour examiner le « cogito ». Il se borne à en relever l'originalité par rapport à saint Augustin ; mais il n'en fait pas un point de départ.

Pourquoi cela ? La réponse n'est pas douteuse. Si la tentative de Descartes aboutissait, elle rendrait inutile l'intervention de la foi. Or dans le domaine de la connaissance la foi est indispensable, comme l'on s'en convainc en étudiant la raison.

Sans doute toute la dignité de l'homme consiste dans la pensée ; mais à l'épreuve la raison, livrée à elle-même, se montre impuissante.

En effet la vérité qui seule la satisferait, consisterait « à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions ».

Une telle entreprise est impossible, car elle nous entraînerait à un enchaînement sans fin de démonstrations. Or si la raison aspire à l'infini, elle est incapable de l'embrasser dans sa plénitude. Certes elle est baignée dans l'infini ; mais elle ne peut saisir les deux bouts de la chaîne :

> La dernière démarche de la raison, est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent.

Ne pouvant tout prouver, la raison doit suspendre la chaîne de ses déductions à un ensemble de principes dits premiers (axiomes, postulats, données immédiates telles que le temps, l'espace, le nombre, etc.) :

> Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes...

Digitized by Google

La connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit le double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir.

Une enquête sérieusement conduite aboutit donc au résultat suivant : la raison peut bien, une fois certains principes posés, en tirer les conséquences; mais elle est incapable de prouver directement le bien fondé des principes d'où elle est partie.

Cette constatation par elle-même est très importante, car elle nous tient également éloignés d'un scepticisme que la pratique dément et du dogmatisme cartésien que la raison condamne.

Toutefois, et à y regarder de plus près, l'usage de la raison peut nous conduire plus loin ; il nous fait soupçonner une autre voie de salut. D'une part en effet la raison rejette les préjugés de la coutume et de l'imagination, de l'autre cependant elle fait appel à des données primitives qu'elle ne peut justifier, mais que le cœur pressent et affirme.

Ne peut-on pas évaluer en une certaine mesure le prix de ces données sans quitter le terrain du raisonnement. C'est ici qu'intervient le fameux pari de Pascal.

La raison sans doute ne nous permet pas de résoudre l'énigme de la destinée humaine, mais elle permet d'en supputer les chances. Nous nous trouvons en tant qu'être raisonnables vis-à-vis de cette énigme dans la même situation qu'un joueur vis-à-vis du gros lot et de l'enjeu qu'il a consenti pour le gagner. Il y a une différence toutefois. Le

Digitized by Google

joueur n'est pas forcé de risquer un enjeu ; il peut s'abstenir de jouer et renoncer d'emblée à tout espoir de gain. Au contraire par le fait même que nous existons, nous sommes engagés dans le jeu de la destinée et nous sommes forcés de parier. Il est donc naturel pour tout être doué de raison de supputer la valeur d'espérance que comporte sa destinée. Et voici comment :

On se rend aisément compte qu'il est très différent d'avoir une chance sur dix de gagner 100 francs ou une chance sur dix d'en gagner 1 000 000. L'espérance mathématique n'est pas la même, c'est-à-dire que si vous vouliez vendre votre gain éventuel, vous le vendriez plus cher dans le second cas que dans le premier.

Cela étant, on appelle espérance mathématique d'un bénéfice éventuel le produit de ce bénéfice par la probabilité de le réaliser (1).

Pour reprendre les exemples ci-dessus, la probabilité de gagner est la même dans les deux cas ; elle est de $^1/_{10}$; mais l'espérance mathématique est différente :

$$\frac{1}{10} \times 100 = 10 \text{ fr.} ; \qquad \frac{1}{10} \times 1\,000\,000 = 100\,000 \text{ fr.}$$

Cela dit, Pascal raisonne de la façon suivante :

Si Dieu existe, et que vous vous décidiez à le servir en renonçant à des plaisirs terrestres, vous aurez en retour une vie éternelle de bonheur. Au cas où vous refusez de le servir en niant son existence, vous jouirez sans doute de la vie présente, mais vous aurez après en partage une éternité de vie malheureuse. Supposons maintenant que Dieu n'existe pas et que vous ayez parié pour son existence. Que perdez-vous ? Une vie finie et dont les bonheurs ne sont que des apparences.

Mais quelles sont les chances que Dieu existe ou n'existe

(1) L. Bachelier, *Le jeu, la chance et le hasard*, p. 22.

Digitized by Google

pas ? Ici Pascal envisage plusieurs possibilités. Il finit par s'arrêter à la plus défavorable pour le christianisme. Il suppose une chance seulement que Dieu existe et n chances qu'il n'existe pas. Même dans ce cas il montre qu'il y a avantage à parier pour son existence. On a en effet le tableau suivant :

	Dieu est	Dieu n'est pas
Chances	$\frac{1}{n}$	n
Enjeux (durée de la vie)	∞	1
Espérances ou avantages	$\infty \times \frac{1}{n} = \infty$	$n \times 1 = n$

Car un nombre fini n, si grand soit-il, n'est rien en comparaison de l'infini (∞).

Si la raison suffisait à orienter nos destinées, devant un pari semblable l'homme n'hésiterait pas (1). Pourquoi refuse-t-il cependant de se décider ?

Voici, semble-t-il, quelle est la pensée de Pascal sur ce point.

La raison, comme nous l'avons vu, est la plupart du temps impuissante à combattre les motifs que la coutume a créés et que colore l'imagination. Elle est de même impuissante à prouver les principes premiers qui dirigent son activité et que le cœur sent par des lumières qui lui sont propres.

Elle peut cependant démontrer qu'il serait avantageux de s'orienter dans telle voie plutôt que dans telle autre ; seulement elle ne peut déclencher l'acte de volonté et de pensée en même temps qui nous pousserait dans la meilleure voie. Les instincts créés par la coutume et l'imagination s'y opposent.

(1) Est-il besoin de remarquer que les données du pari ne sont pas aussi simples que Pascal l'imagine ? A supposer que Dieu existe, il faudrait encore prouver que sa nature et ses desseins à l'égard de l'homme sont bien tels que la doctrine chrétienne les proclame.

Digitized by Google

De là la nécessité de créer en nous de nouvelles coutumes et d'orienter notre vie suivant de nouveaux principes. De là le fameux mot de Pascal :

Suivez la manière par où ils (les chrétiens) ont commencé : c'est en faisant tout, comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. ; naturellement cela vous fera croire et vous abêtira.

Cette parole est sous une autre forme la même que celle du Christ. « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu. »

En d'autres termes, l'instinct, la coutume ont créé en nous des habitudes auxquelles l'imagination donne faussement le nom de vérités. La raison pressent une autre voie qui s'éclaire par d'autres principes que les siens propres ou ceux invoqués par l'imagination. Pour que ces principes reçoivent leur force persuasive, il faut se défaire des instincts, des habitudes créées par la coutume.

Il y a donc pour Pascal trois ordres de connaissance qui coexistent dans l'homme et qui sont en contradiction les uns avec les autres. On ne peut passer de l'un à l'autre d'une manière progresssive et continue. Chacun de ces ordres a son genre de vérité qui lui est propre. De même en mathématiques.

L'infiniment petit est d'un autre ordre que le fini et celui-ci d'un autre ordre que l'infiniment grand.

Les trois ordres de connaissance sont dans un rapport analogue et il n'y a pas de commune mesure entre eux. La raison qui est l'ordre moyen, intermédiaire, est impuissante vis-à-vis de l'imagination d'une part, vis-à-vis du cœur d'autre part.

La vraie source de vérité sera donc le cœur ou l'inspiration comme l'appelle Pascal. L'argument du pari nous montre l'extrême limite jusqu'où peut nous conduire la raison. Mais celle-ci ne peut aller au-delà. Pour franchir cette limite, il

Digitized by Google

faut d'autres lumières auxquelles n'atteint pas la raison et que seules le cœur peut révéler.

Ces vérités nouvelles et d'un autre ordre ont besoin pour s'affirmer d'une pratique et d'une conduite de vie nouvelles.

Mais quel sera leur point d'attache dans l'homme naturel qui n'est pas encore converti ?

C'est, répond Pascal, dans le sentiment de misère morale que tout homme éprouve. Puisque ce sentiment est de l'ordre moral, il nous montre qu'il y a un désordre moral en nous. L'humanité est pécheresse, et c'est ce péché qui explique les contradictions sans fin que nous trouvons entre les trois ordres de connaissance signalés plus haut.

Sans le péché, l'imagination, la raison, le cœur seraient en harmonie parfaite et leurs données ne se contrediraient point.

Le péché originel explique donc à la fois la grandeur et la misère intellectuelles et morales de l'homme.

Mais ici un formidable problème se pose. Si le péché d'Adam explique les contradictions de la vie et de la nature humaines, comment puis-je être responsable de ce fait auquel je n'ai pas participé? La justice que le cœur, c'est-à-dire l'organe même de la vérité morale, et non la raison, nous révèle n'est-elle pas entamée? Pascal le reconnaît :

Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste.

...Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme.

Digitized by Google

Que conclure, sinon que la justice divine révélée par le cœur est d'un autre ordre que la justice conçue par la raison, et que dans ce domaine aussi nous retrouvons une opposition des valeurs.

Un coup d'œil sur la vie des sociétés suffit pour montrer qu'il en est bien ainsi.

La justice humaine est la coutume reçue en chaque pays.

La justice humaine, c'est ce que le vainqueur impose par la force au vaincu et que, chose admirable, celui-ci finit par reconnaître tel, en vertu de son instinct inné de justice.

Si donc la nature humaine trahit un besoin incessant de justice, elle est incapable de définir et de réaliser cette dernière.

Par conséquent il ne peut y avoir de commune mesure entre la justice divine et la justice humaine. Pour apercevoir l'ordre voulu par Dieu, il faut renoncer aux préjugés de la raison et dépasser leur horizon.

Au reste, si même nous n'avions pas participé directement au péché originel nous avons constamment péché pour notre propre compte et le châtiment de Dieu se justifie.

Dans ce domaine la raison doit donc se taire. Elle le doit d'autant plus qu'au-dessus de la justice divine s'élève la miséricorde infinie de Dieu, non moins incompréhensible.

Cette miséricorde à laquelle l'homme n'a pas droit lui est accordée contrairement à la justice telle que la raison la conçoit. Le mérite de l'homme n'y entre pour rien ; voilà pourquoi les uns peuvent être sauvés, les autres damnés. Dieu reste infiniment miséricordieux, puisque, pouvant damner toute l'humanité, il en sauve cependant une partie.

Dans l'ordre nouveau créé par la grâce chrétienne il y a donc un renversement des valeurs. Justice et miséricorde ne sont plus évaluées à l'échelle de la raison. Il faut perdre sa vie pour la conserver ; ce qui est la folie même.

Digitized by Google

Dieu lui-même nous en donne l'exemple par son Fils Jésus-Christ sur la croix. Le chrétien doit mourir à lui-même pour revivre en Jésus-Christ, c'est-à-dire en Dieu.

Etant donnés les trois ordres de connaissance dont nous avons parlé, il faut à cause du péché que la vérité suprême, la vérité qui sauve, soit une folie par rapport aux données fournies par la raison et l'imagination.

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle.

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair. La grandeur de la Sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents en genre.

Pascal, en caractérisant d'une façon si admirable ces grandeurs qui s'excluent estime-t-il avoir terminé sa tâche d'apologiste ? Non pas et voici pourquoi :

Notre imagination corrompue, notre raison dévoyée nous empêchent de juger d'un ordre de vérités et de réalités éternelles que seul le cœur peut découvrir. Mais sommes-nous certains que cet ordre nous soit pleinement accessible, et en particulier sommes-nous assurés que Dieu a réellement voulu le salut d'une partie de l'humanité ?

Seule l'histoire de l'Eglise, c'est-à-dire de l'action divine dans les événements, pourra nous montrer qu'il en est bien ainsi.

Aux preuves internes basées sur les besoins du cœur et de l'âme doivent s'ajouter les preuves externes. Le physicien et l'expérimentateur qu'était Pascal se révèle tout entier dans cette exigence.

Nous ne nous étendrons pas sur les réflexions de Pascal concernant les preuves historiques, bien qu'elles jouent un rôle capital dans son apologétique. En deux mots, voici :

L'histoire d'Israël depuis Abraham jusqu'à nos jours forme

Digitized by Google

une chaîne magnifique dont les anneaux sont les prophètes, Jésus-Christ, les apôtres et les vrais chrétiens de l'heure actuelle.

Les prophéties et leur réalisation, les miracles, nous montrent Dieu agissant sans cesse au cours de l'histoire. Cette action se prolonge jusqu'à nos jours, preuve en soit l'éclatant miracle de la Sainte-Epine grâce auquel Dieu a sauvé Port-Royal et ses élus.

Cette révélation toutefois n'est pas d'une nature telle qu'elle force l'incrédule à croire à tout prix. La raison naturelle est impuissante à lever les doutes, les obscurités qu'elle soulève. Mais pour ceux qui sont élus « tout tourne au bien, jusqu'aux obscurités de l'Ecriture ». Voilà pourquoi il existe de faux et de vrais miracles. L'incrédule les met tous sur le même pied, et c'est pourquoi il se refuse à croire. L'élu sait discerner par des raisons tirées du cœur quels sont les vrais et les faux miracles.

Le grand problème dès lors n'est pas de savoir si Dieu existe et s'il s'est révélé dans l'histoire, car cela est pour Pascal hors de contestation.

Le ton général et l'argumentation des *Pensées* sont là pour le montrer. L'apologétique dont elles renferment les grandes lignes n'est pas destinée aux incrédules, car elle n'a pas mission de convertir ces derniers ; elle s'adresse au croyant pour le raffermir, pour lui montrer que la foi et l'espérance chrétiennes, relevant d'une dialectique spéciale, sont inaccessibles aux attaques de la raison naturelle et que sur ce point aucun doute sérieux n'est possible. Le grand, l'unique problème est de savoir si nous faisons partie ou non du groupe des élus.

Comme le fait remarquer M. Brunschwicg, c'est là peut-être qu'il faut chercher la signification dernière des *Pensées*. Celles-ci trahissent chez leur auteur un doute angoissé, mais ce doute ne porte pas comme on le croit généralement sur la valeur du christianisme.

Que celui-ci soit la vérité même, Pascal en est profondé-

Digitized by Google

ment convaincu ; mais il travaille constamment avec crainte et tremblement, car il est inquiet non de sa foi, mais de son salut.

CONCLUSION

Que l'œuvre de Pascal ait été révolutionnaire, il suffit pour s'en convaincre, de la comparer aux nombreuses apologétiques de son temps (1).

A l'heure actuelle, cette œuvre reste en un sens plus vivante que jamais. Son originalité consiste, comme nous l'avons vu, à admettre un renversement des valeurs dans le domaine de la connaissance, renversement basé sur des expériences internes et externes de valeur et de nature différentes.

Cette conception est de plus en plus en accord avec les tendances de la pensée moderne. Bergson en particulier a repris, mais avec beaucoup moins de profondeur selon nous, la tentative de Pascal. En effet les vérités que le cœur révèle sont pour Pascal de l'ordre religieux et moral ; elles constituent une réalité surnaturelle et contradictoire par rapport à la raison. Rien de semblable chez Bergson où l'intuition, dans la mesure où elle peut être définie, est assimilée à l'instinct animal. Dans ces conditions abandonner la raison comme guide, ce n'est pas nous élever à un ordre de réalités qui la dépassent, mais retourner aux obscures spontanéités qui la subjuguent.

Dans un autre domaine et sans aller aussi loin que Pascal, les sciences reconnaissent de plus en plus la nécessité de poser comme points de départ des données qui sont en partie conventionnelles et dont la vérité ne s'impose pas d'une façon absolue.

(1) F. Strowski, *Op. cit.*, III, p. 222 et suiv.

Digitized by Google

Ces données peuvent être en opposition plus ou moins complètes les unes avec les autres et on ne voit pas comment les légitimer autrement que par un appel à l'expérience ou à l'intuition.

Mais ce qui importe avant tout dans l'apologétique pascalienne, ce sont ses conclusions religieuses et morales et la méthode qu'elle emploie.

Par son appel constant à l'expérience interne et historique, Pascal a inauguré une méthode qui est la méthode moderne par excellence.

Il faut prouver à l'homme sa misère profonde, le plonger dans le doute au sujet des vérités par lesquelles il croit assurer son bonheur. Il faut d'autre part lui faire pressentir l'existence de réalités suprasensibles en lui faisant toucher du doigt pour ainsi dire l'action de Dieu dans l'histoire. Il faut enfin et surtout provoquer une conversion radicale, c'est-à-dire amener un renversement des valeurs dans la conduite comme dans la pensée. En proclamant cette nécessité, Pascal rejoint les penseurs qui ont le plus profondément médité sur le sens de la vie humaine. Car qu'est-ce que le mythe platonicien de la Caverne, sinon le récit d'une conversion qui porte dans l'ordre de la connaissance ? De même la « Réforme de l'entendement » proposée par Spinoza, condition unique pour parvenir à la vérité qui sauve. Et ici peu importent les divergences que nous constatons entre ces divers penseurs. Elles tiennent à des différences d'éducation, de milieu, de race. Ce qu'il est essentiel de noter, c'est la nécessité, reconnue par chacun d'eux, d'opérer un renversement dans l'ordre accoutumé des connaissances.

Mais si Pascal par la méthode qu'il emploie est à la fois éternel et foncièrement moderne, peut-on admettre toutes les bases de son argumentation et accepter le renversement contradictoire des valeurs qu'il propose en matière de connaissance religieuse ? Il ne le semble pas.

L'argumentation pascalienne repose d'aplomb sur la notion

Digitized by Google

du péché originel. Or sur ce point la pensée moderne est en train d'évoluer profondément. A la rigueur nous pourrions admettre, sans le comprendre du reste, avec Pascal, Ch. Secrétan et Frommel, que nous sommes liés au péché et à la coulpe d'Adam par la solidarité de la race. Cela étant, nous pourrions nous déclarer coupables et justement punis.

Mais, et là se trouve le point délicat par excellence, c'est le péché d'Adam qui nous est incompréhensible et le châtiment qui l'a suivi.

Les sciences géologiques et naturelles nous ont montré qu'un état d'innocence a été chose impossible dans les débuts de l'humanité. Celle-ci dès l'origine fut faible, malheureuse et souffrante. Le péché du premier homme n'a pu donc se produire de manière à faire retomber sur lui et sur sa descendance l'horrible châtiment dont il a été l'objet.

Aussi n'est-ce plus notre coulpe qui nous apparaît incompréhensible, c'est celle du premier homme. Et ce fait change toute la perspective du christianisme tel qu'il a été compris jusqu'à maintenant. Le sacrifice du Christ, la réconciliation avec Dieu, la miséricorde divine prennent un autre sens, si l'homme sur la terre est dès ses origines plus malheureux que coupable. Quelle signification alors leur donner ? Voilà le tragique problème.

Peut-être faut-il déplacer les pôles ? Pour cela admettre, sans chercher à le percer, le mystère qui enveloppe les origines de l'humanité ; placer la liberté, la sainteté, la confiance dans l'avenir comme un idéal à atteindre et qui se réalisera un jour intégralement. Dans ce cas l'œuvre du Christ prendrait un autre sens. Christ serait non plus le sauveur d'une humanité coupable et foncièrement pécheressse, mais le libérateur d'une humanité mystérieusement esclave, qui marche vers une vie de l'esprit de plus en plus affermie. Le christianisme peut-il supporter un pareil renversement de valeurs sans risquer en se dissolvant, de perdre son sel et de retomber dans le spiritualisme de la philosophie antique ? Je pose

Digitized by Google

la question sans oser la résoudre, car elle est étroitement liée au problème du mal.

Remarquons toutefois que le christianisme a subi au cours des siècles des transformations profondes, sans perdre pour cela de sa vitalité.

La foi des premiers disciples était indissolublement liée à la certitude que Jésus reviendrait, de leur vivant encore, établir son royaume ; qu'à ce moment les morts ressusciteraient et seraient jugés dans des conditions parfaitement définies. Ces croyances auxquelles l'existence de la foi chrétienne paraissait définitivement attachée ont disparu peu à peu et la foi chrétienne leur a survécu.

Il en sera probablement de même en ce qui concerne les problèmes de l'heure actuelle. Le péché originel, l'expiation, la doctrine traditionnelle du salut feront place à des croyances, à des attitudes plus en harmonie avec nos expériences morales et nos connaissances scientifiques. L'espérance chrétienne se transformera profondément peut-être ; elle ne disparaîtra pas ; au contraire elle se spiritualisera.

Restent les preuves historiques invoquées par Pascal. Là aussi, changement radical dans la pensée moderne. Celle-ci ne croit plus aux prophéties, aux miracles au sens où Pascal l'entendait. Le chrétien sans doute ne peut pas, au nom même de sa foi et de ses espérances, renoncer à croire que Dieu exerce réellement une action dans sa vie personnelle comme dans l'histoire du monde. Seulement le mode de cette action est autre que celui décrit par Pascal, comme le prouve une étude historique approfondie.

Mais alors, si l'on rejette les prophéties, les miracles, etc., au sens où Pascal les entendait, quelles preuves l'apologiste du christianisme pourra-t-il invoquer ? Il reste, nous semble-t-il, l'Eglise et les chrétiens. L'Eglise devrait être un miracle vivant aux yeux de tous, non seulement par les idées qu'elle proclame, mais par ses actes.

De nos jours comme autrefois un miracle matériel, à sup-

Digitized by Google

poser qu'il s'en produisît réellement un, constituerait certes une preuve indéniable de l'existence de Dieu, mais faute de pouvoir être constaté de manière à lever tous les doutes il impressionnerait peu les esprits, car on chercherait toujours à l'expliquer par des forces encore inconnues de la nature. Le vrai miracle, à un moment où l'argent est la seule valeur devant laquelle chacun s'incline, ce serait l'existence d'hommes désintéressés et dont toute la vie trahirait la réalité de l'invisible. Si l'Eglise et les chrétiens ne peuvent être ce miracle, c'est qu'alors le christianisme aurait définitivement vécu et que l'apologétique de Pascal en serait le chant du cygne.

ARNOLD REYMOND.

Digitized by Google

LE SENTIMENT FILIAL
ET LA RELIGION

L'enfant songe à son père et se tourne vers Dieu.
V. Hugo, *Le mariage de Roland.*

La courte étude que j'ai publiée sur l'origine du sentiment religieux dans un précédent numéro de cette revue (1) m'a valu avec quelques-uns de mes lecteurs un précieux échange de vue. Celui-ci a abouti à confirmer les hypothèses que j'émettais et à en étendre la portée, de sorte qu'il me paraît intéressant de soumettre de nouveau à la critique bienveillante d'hommes compétents ce développement des idées qu'ils ont contribué à faire mûrir. On voudra bien excuser ce qu'auront d'un peu décousu ces notes complémentaires.

Rappelons d'abord brièvement la pensée maîtresse de notre étude : Le sentiment religieux est en rapport particulièrement étroit avec la piété filiale. L'amour, ou comme on dit couramment : l'adoration de l'enfant pour ses parents crée des valeurs absolues, le petit homme attribue d'abord aux êtres chéris qui l'entourent des perfections multiples, et même toutes les perfections qu'il peut concevoir. Mais l'expérience venant chaque jour contredire ces affirmations, une crise survient fatalement, crise intellectuelle et affective à la fois, dans laquelle sombrent les croyances que l'enfant nourrissait au sujet de ses parents et, en partie aussi, ses senti-

(1) N° 2a, juillet-octobre 1919.

Digitized by Google

ments dans ce qu'ils avaient d'unique et d'absolu. Toutefois les sentiments d'adoration filiale et la traduction qu'ils s'étaient donnée dans le plan des idées ne disparaissent pas pour autant. Ils continuent bien plutôt de vivre mais en s'attachant à un objet nouveau et transcendant, ce « Père » lointain, auteur de toute vie ou même de toutes choses, que la réflexion philosophique de l'enfant laissé à lui-même, ou la tradition religieuse de son entourage, l'ont amené à reconnaître. Le sentiment religieux, c'est donc dans son essence et dans son origine le sentiment filial dévié de son objet primitif.

I

L'existence même de la crise que nous avons signalée et dont nous fixions approximativement la date entre 4 et 6 ans nous a été confirmée de plusieurs côtés par des lecteurs qui ont interrogé à ce sujet leurs souvenirs d'enfance.

L'un d'eux, aujourd'hui docteur en médecine, se rappelle distinctement comment vers l'âge de 7 ans il fut pris d'un besoin persistant de mettre à l'épreuve l'omniscience de son père en sollicitant des explications sur les sujets les plus divers.

Quand le bambin lui demanda de lui expliquer la marche d'une machine à vapeur, le papa ne se tira pas mal d'affaire, mais lorsqu'à l'interrogatoire suivant il fallut rendre compte du fonctionnement d'une trompette, le résultat de l'examen fut moins brillant. Cet échec volontairement provoqué par les « colles » qu'il avait posées à son père fit à l'enfant une impression profonde.

D'une attitude délibérément critique à une attitude plus ou moins consciemment hostile le passage est imperceptible. Comme nous avons noté la coïncidence de la piété filiale avec l'éveil de la curiosité sexuelle, les disciples de Freud se demanderont si ce n'est pas aussi vers le même temps que se manifeste normalement le fameux « complexe d'Oedipe », dont l'hostilité de l'enfant à l'égard de son père est partie intégrante.

Digitized by Google

Mais l'attachement exclusif du tout petit à sa mère et la jalousie qui en est la conséquence doivent, si l'on peut adopter les thèses freudiennes, être antérieurs à la crise dont nous parlons. Celle-ci en effet suppose que l'enfant a déjà transféré sur son père quelque chose de l'adoration qui primitivement se dirigeait sur la mère seule, et d'ailleurs la perfection de celle-ci est en cause autant que celle du père.

Parmi les perfections que l'enfant confère à ses parents et qui, après la crise, demeureront des attributs divins, nous avons signalé d'abord la toute-science, la toute-puissance et la toute-bonté. A la toute-science nous avons rattaché l'ubiquité dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire l'éternité et l'omni-présence, mais pour ce dernier attribut nous avons été très prudents. « Il est difficile peut-être, disions-nous, de prouver qu'il y a une époque de sa vie où l'enfant conçoit positivement que ses parents sont présents partout : le témoignage de ses sens contredit trop manifestement cette assomption ». Notre scrupule était excessif ; le récit suivant que je dois à une lectrice le montrera :

« Quand j'étais petite (4 ou peut-être 3 ans et demi) nous habitions une maison à deux étages et mon père avait son cabinet de travail au deuxième séparé du reste de la maison par diverses portes capitonnées — ce qui se conçoit, avec sept enfants. J'étais têtue et je supportais malaisément l'autorité d'une de mes sœurs qui à table était préposée à mon éducation. Quand une fois s'engageait entre nous une discussion, cela n'en finissait plus ou cela finissait très mal. Un jour mon père coupa court à une altercation naissante : « Ecoute, me dit-il, va dans ma chambre, entre sans frapper à la porte, va jusqu'au grand fauteuil et regarde si j'y suis. Si je n'y suis pas, vois sous la table, puis reviens me le dire ». J'eus quelque peine à descendre de ma haute chaise, puis à monter deux étages, mais l'idée ne me vint pas d'hésiter une seconde. Cela prit du temps mais je finis par reparaître à la salle à manger déclarant gravement à mon père : « Non, tu n'y étais pas ». Puis, voyant rire toute la famille, j'ajoutai consternée : « Tu m'as dit une bêtise ! » Dès ce jour le charme fut rompu et mon père passa au rang de simple mortel. Mais longtemps encore je me suis représenté Dieu avec une barbe blanche et des yeux très bleus. »

Parmi les perfections divines, il en est une dont la notion

Digitized by Google

présente un contenu psychologique très particulier, c'est celle de *sainteté*. En retracer l'histoire dans la race dépasserait nos compétences : nous verrions la notion du *saint*, d'abord confondue avec celle du *sacré*, enrichir peu à peu sa signification rituelle d'un contenu moral. La proclamation de l'absolue sainteté de Dieu est une des formes les plus caractéristiques de l'adoration (1). Là surtout nous sentons que les éléments effectifs prédominent sur les notions conceptuelles. Essayons néanmoins de fixer celles-ci ; le dictionnaire nous y aidera. *Saint*, lit-on dans Littré (après l'énumération de sens plus rapprochés de l'origine étymologique du mot *sancire* : consacrer), « *saint* : souverainement pur ; il ne se dit en ce sens que de Dieu ».

Nous entendons bien qu'il s'agit de pureté morale. Les classiques du dogme, dont Littré a rendu la pensée, le soulignent dans leurs définitions : « Summa omnisque omnino labis aut vitii in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis » (2).

La sainteté, perfection morale, se distingue de l'absolue justice et de la toute-bonté, attributs positifs qui caractérisent l'action de la divinité à l'égard des hommes, par quelque chose de négatif qui paraît nécessairement renfermé dans sa définition. Les autres perfections de la divinité élèvent à l'absolu les vertus positives que l'enfant a pu constater chez ses parents, celle-ci paraît obtenue par la voie inverse. Est-il téméraire de mettre cette notion en rapport avec un élément de la crise infantile, que nous avions signalé mais sur lequel nous n'avions pas encore fixé notre attention : l'élément sexuel, et notamment la désillusion, souvent très profonde, que les petits éprouvent en découvrant en quoi consiste l'acte générateur. Cette désillusion va parfois jusqu'à la révolte, affective et intellectuelle à la fois, comme chez

(1) « Heilig ist das Wort der Anbetung und gibt dem was wir bei der Anbetung empfinden sein sprachliches Zeichen ». SCHLATTER, *Das christliche Dogma*, 1911, p. 157.

(2) QUENSTEDT, cité par GRETILLAT, *Dogmatique*, I 263.

Digitized by Google

cet enfant qui, renseigné par un camarade, donna à sa protestation cette expression naïve et touchante : « Ton papa peut-être, mais pas le mien ! »

En contraste avec le père terrestre qui a fait « quelque chose de sale », l'adoration du cœur réclame un Père saint, auquel toute souillure soit étrangère.

Pour recommander notre interprétation il y aurait lieu d'insister d'abord sur l'importance de cette crise dans la vie de l'enfant, notamment sur sa portée intellectuelle, sur les théories, les mythes, les contes (1) qu'il invente pour libérer sa petite âme de l'obsession des réalités entrevues. Il faudrait ensuite montrer quelle étroite relation la théologie chrétienne maintient entre la paternité génératrice et la divinité : le symbole de Nicée insistant sur la génération éternelle du Fils (*genitus non creatus*).

La croyance à la naissance surnaturelle du Christ constitue au transfert que nous venons de décrire un pendant exact : la pureté idéale de la mère terrestre qu'on adore est transportée sur la Mère immaculée.

Pour la sainteté comme pour les autres perfections morales et métaphysiques, c'est à l'adoration de l'enfant pour ses parents qu'il faut remonter, si l'on veut en trouver la source psychologique.

II

En constatant ce transfert affectif d'un objet prochain à un objet lointain nous indiquions la possibilité d'y distinguer des étapes. Nous n'y reviendrons pas. (2)

Ce transfert de sentiment n'aboutit pas toujours ni exclusivement à l'objet transcendant auquel les grandes religions historiques réservent le nom de Dieu. Entre le père

(1) J'en ai cité un dans un article de l'Annuaire de l'Instruction publique en Suisse, 1920, sur *La psychanalyse et l'éducation*.

(2) Non plus qu'à ce qui se retrouve de l'adoration filiale dans l'adoration amoureuse et conjugale.

Digitized by Google

selon la chair et le Père céleste, il est un intermédiaire auquel vont les mêmes sentiments, que nous appelons dans ce cas tantôt filiaux et tantôt religieux, auquel les mêmes croyances s'attachent : nous voulons parler du patriarche, du chef de tribu, du monarque.

La personne du roi a pour le bonheur ou le malheur de ses sujets une importance extraordinaire. A parler rigoureusement, c'est lui qui règle le cours du monde. Son peuple doit lui rendre grâce non seulement pour la pluie et le soleil qui font croître les fruits de la terre, mais pour le vent qui pousse les bateaux à la côte, pour le sol qu'ils foulent de leurs pieds. Ces rois des primitifs sont dotés d'un pouvoir et d'une faculté de faire le bonheur d'autrui qui n'appartiennent qu'aux dieux. (1)

Que ces sentiments et ces croyances ne soient pas l'apanage exclusif des primitifs, l'histoire entière nous l'enseigne : A toutes les époques nous retrouvons sous des formes à peine variées la trinité du père, du roi et du dieu dans la personne unique du monarque règnant : *Divus Augustus Pater Patriae,* disent les inscriptions romaines. Les Pharaons, Alexandre, les empereurs de Rome, Innocent III et Boniface VIII, Louis XIV et plus près de nous « le petit père le czar » et tous les souverains de droit divin prouvent que les sentiments de vénération auxquels font appel les monarques, ont dans le cœur des racines profondes et permanentes et que partout ces sentiments s'épanouissent naturellement en dogmes d'adoration.

Citons (2) quelques phrases caractéristiques d'un hymne au roi (Ménephtah et Séti II) conservé par les papyrus d'Egypte : « Tu as la forme de ton père Râ quand il se lève au ciel; tes rayons pénètrent en tout pays; il n'y a point de lieu qui soit privé de tes beautés, car tes paroles règlent les destinées de tous les peuples. Quand tu reposes dans ton palais, tu entends ce qu'on dit en toute contrée, car tu as des millions d'oreilles. Ton œil brille plus qu'étoile au ciel et voit mieux

(1) Freud, *Totem und Tabu*, citant Frazer, *Taboo*, p. 7.

(2) D'après Maspero, *Au temps de Ramsès et d'Assourbanipal*, dans Lectures Historiques (Hachette).

Digitized by Google

que le soleil. Si l'on parle, quand même la bouche qui parle serait dans les murs d'une maison, ses paroles atteignent ton oreille. Si l'un fait quelque action cachée, ton œil l'aperçoit, ô roi, seigneur gracieux, qui donnes à tous le souffle de la vie. »

« Tu es comme Râ, dit encore une stèle de Ramsès II, en tout ce que tu fais, aussi les désirs de ton cœur se réalisent; si tu souhaites quelque chose pendant la nuit, à l'aube cela est déjà... Petit garçon, avec la tresse pendante sur la tempe, il n'y avait affaire que tu ignorasses. Adolescent, tous les travaux publics se faisaient par ta main... Si donc tu dis à l'eau : « Viens sur la montagne » les eaux célestes sortiront tôt à l'appel de ta bouche. Tes paroles s'accomplissent chaque jour à l'égal de Phtah quand il crée ses œuvres. Comme tu es éternel on agit selon tes desseins et l'on obéit à tout ce que tu dis, sire, notre maître. »

Dans des temps plus modernes le même sentiment religieux et filial à la fois d'un sujet pour son prince constitue ce que nous appelons le *loyalisme*. Encore que les croyances qu'il favorise soient un peu moins paradoxales que l'adoration des Pharaons, il lui est étroitement apparenté. Un psychologue a décrit récemment (1) le loyalisme comme « l'ensemble des inhibitions intellectuelles qu'un homme s'impose pour ne pas perdre la foi qu'il a mise en son idéal de héros » (2) et en a signalé une jolie analyse dans un passage des Mémoires de Marmont (3) :

« En 1792 j'avais pour la personne du roi un sentiment difficile à définir dont j'ai retrouvé la trace et en quelque sorte la puissance vingt-deux ans plus tard, un sentiment de dévouement avec un caratère presque religieux, un respect inné comme dû à un être d'un ordre supérieur. Le mot de roi avait alors une magie et une puissance que rien n'avait altérées dans les cœurs droits et purs. Cet amour devenait une espèce de culte. »

(1) « Die gefühlsmässig erlebte, in der Form einer dauernden Gesinnung konzentrierte Gesamtheit der Denkhemmungen die man sich auferlegt um den Glauben an das in sichtbare Erscheinung getretene Heldenideal nicht zu verlieren. » LORENZ, *Der politische Mythus*, in Imago VI (1920), p. 76.

(2) Cette description, pour le dire en passant, rappelle singulièrement une définition naïve de la religion donnée naguère par un écolier : « La foi c'est quand on croit ce qu'on sait ce qui n'est pas vrai ». L'une et l'autre mettent bien en lumière ces inhibitions de pensée d'origine affective.

(3) Maréchal MARMONT, *Mémoires*, I, 24-25.

Digitized by Google

Plus près de nous encore dans le temps et dans l'espace, il vaut la peine de relire (1) les hymnes que certains Neuchâtelois de 1831 entonnaient en l'honneur de leur souverain au moment même où son gouvernement se montrait totalement sourd aux revendications du pays.

« ...C'est notre prince, c'est notre père ; il nous aime comme on aime un fils unique ; il épie nos besoins, nos désirs ; invisible pour nous, il ne nous fait, comme la Providence, sentir sa présence que par des bienfaits... »

Si le culte de la Vierge doit être mis en parallèle avec l'adoration du Dieu Saint, le *patriotisme* constitue au loyalisme un pendant de même espèce : la patrie est la mère comme le souverain est le père, (2) sur elle aussi se reportent les puissances d'amour de l'enfant.

Il n'est pas question de rechercher ici les origines et d'écrire l'histoire de l'idée ou plutôt du sentiment de patrie. (3) Marquer la place qu'y tient la piété filiale est superflu, cela est donné dans le mot même. Sans doute il y aurait une foule de nuances à indiquer. Bornons-nous à relever que les premières expressions pour ainsi dire modernes, du patriotisme dans l'antiquité grecque mettent le devoir de défendre la terre natale en rapport avec un mythe dans lequel cette terre apparaît comme une mère au sens quasi littéral du mot. (4)

« Il nous faut, dit Platon, persuader aux magistrats, aux guerriers puis au reste des citoyens, qu'ils ont été vraiment façonnés et nourris dans les entrailles de la terre avec tout ce qui leur appartient, qu'ils étaient complètement modelés lorsque la terre, leur mère, les a mis au jour et que maintenant c'est leur devoir de défendre le pays comme leur mère et leur nourrice, si quelqu'un l'attaque et de consi-

(1) Dans la belle *Histoire de la révolution neuchâteloise*, d'Arthur Piaget, p. ex. III, p. 86, 94 et *passim*.

(2) Voir les strophes de Heyse et de Geibel citées par Lorenz loc. cit.

(3) Une étude psychologique du patriotisme a été tentée récemment par le P. de Munnynck dans la *Suisse latine* I.

(4) Platon, *Rep.* III 414 DE.

Digitized by Google

dérer les autres citoyens comme les frères qu'ils leur sont, nés de la terre comme eux. »

Ce qui nous intéresse ici, c'est la relation qui existe entre le sentiment patriotique et cette autre altération du sentiment filial, le sentiment religieux, car leur commune origine est de nature à nous expliquer dans une large mesure et leur alliance et leur rivalité dans l'âme humaine.

Relevons d'abord dans la société religieuse qu'est l'Eglise les sentiments qui correspondent exactement au loyalisme et au patriotisme. Tous deux sont nettement colorés par la piété filiale : d'une part la déférence envers le supérieur ecclésiastique, le Saint Père, le pape, d'autre part l'attachement tendre, passionné à la Mère spirituelle, à l'Eglise. Tous deux, est-il besoin de le rappeler, attribuent à leurs objets des perfections absolues et paradoxales : infaillibilité, éternité, etc., etc.

Mais il y a plus : le sentiment religieux et le sentiment patriotique ont été très souvent confondus. L'un et l'autre étant des sentiments de famille, ils se sont fréquemment identifiés pour la collectivité. Religions nationales et patriotismes religieux abondent dans l'histoire. Sans doute un moment est venu où, notamment à l'école des prophètes d'Israël, la conscience de l'humanité a distingué les deux notions. Certain patriotisme lui est apparu alors comme la forme moderne de l'idolatrie, du culte de faux dieux. (1) On nous citait naguère le mot d'un collaborateur berlinois de cette Revue : « Quand on étudiera plus tard la religion du peuple allemand pendant la guerre, on verra qu'elle était en recul sur celle d'Israël à l'époque des patriarches ».

Les ressemblances psychologiques et les contrastes moraux des deux sentiments ont été puissamment mis en lumière dans cette Revue même (2) par M. Maurice Neeser. C'est que dans l'individu, en effet, les deux sentiments

(1) Cf. Félix Bovet, *Pensées*, 106-108.
(2) N° 12. *La morale évangélique et la guerre.*

Digitized by Google

peuvent s'identifier, se substituer l'un à l'autre de la façon la plus complète. Comment lire par exemple l'hymne de Robert Dubarle *A la patrie* autrement que comme un acte d'entière consécration religieuse ?

L' « adoration » patriotique a les mêmes conséquences intellectuelles que les autres. Quelque contraste qu'il en résulte avec les faits, elle ne peut s'empêcher d'élever à l'absolu les perfections qu'elle attribue à l'objet de son amour. Elle parle de la France « éternelle », elle exalte l'Allemagne « par dessus tout », elle situe la patrie anglaise « au delâ du bien et du mal » *(Right or wrong my country)* et si ces expressions ont quelque chose de touchant, c'est qu'on sent au-dessous d'elle une intensité extraordinaire de sentiment désintéressé.

Le simple fait que la patrie est toujours aperçue comme une mère mérite d'être souligné. Nous pourrions tout aussi bien justifier notre attachement au sol natal comme à la terre de nos fils et faire de la patrie notre fille. Mais nous sentons instinctivement que cette conception pragmatique, plus morale peut-être, du patriotisme en serait une altération profonde. La patrie-fille choque notre sentiment patriotique de la même façon que le jeune Dieu conquérant de Wells déconcerte notre sentiment religieux. L'un et l'autre sont, par essence, des sentiments filiaux, respectueux.

L'étroite parenté des deux sentiments ne se manifeste pas seulement dans les âmes qui s'abandonnent à tous les deux à la fois (religion patriotique) ou à un seul d'entr'eux à l'exclusion de l'autre (anti-patriotisme religieux), mais dans celles qui résistent à l'un et à l'autre.

« Ni Dieu, ni Maître » ; l'origine de cette formule est dans un rébellion de l'âme enfantine contre l'autorité paternelle. Un auteur contemporain faisant la psychologie des mouvements révolutionnaires décrit l'état d'âme de l'Allemagne d'aujourd'hui comme celui d'une société sans père (1). Heu-

(1) Federn, *Zur Psychologie der Revolution. Die vaterlose Gesellschaft.* Vienne 1919. Voir Imago, VI, I, p. 91.

Digitized by Google

reuse la France, dit-il, qui au moment même où elle perdait sa dévotion traditionnelle à ses souverains a senti surgir en elle l'amour sacré de la patrie. Il lui a tenu lieu et de piété filiale et de foi religieuse.

Si les relations que j'ai cherché à faire voir entre le sentiment filial et les sentiments loyalistes et patriotiques sont, comme je le crois, fondées sur une identité psychologique foncière, des problèmes d'éducation se posent nombreux. Les faits dont nous disposons ne me paraissent pas encore assez clairs pour que nous en déduisions avec assurance des applications pédagogiques. Elles ne seraient d'ailleurs pas à leur place ici.

III

Qu'on nous permette plutôt, pour répondre à une question qui nous a été posée à plus d'une reprise, de quitter le terrain des explications scientifiques pour celui des jugements de valeur, et d'envisager brièvement la portée philosophique de la théorie que nous proposons.

Faire du sentiment religieux une altération de l'amour filial, expliquer les perfections que l'homme prête à la divinité par la projection sur un objet lointain des attributs que l'enfant confère d'abord aux êtres qu'il chérit, cela peut sembler une doctrine fatalement positiviste aboutissant à dénier toute réalité à l'objet de l'adoration religieuse.

C'est sous cet angle-là, par exemple, que Jung, l'illustre émule zurichois de Freud, nous présente les choses :

« Envisagée comme sublimation de la libido incestueuse (1), la foi au symbole religieux n'est plus un idéal moral. C'est en effet une transformation inconsciente de vœux incestueux en représentations et en actions symboliques qui induit les hommes en erreur, de telle sorte que le Ciel leur semble un Père, la Terre une Mère et les hommes qui y vont et viennent des enfants, nos frères et sœurs. Cela permet à l'homme d'y

(1) Nous dirions plus doucement : « de l'amour filial ».

Digitized by Google

rester aussi enfant que jamais, et d'y satisfaire ses souhaits incestueux sans le savoir. Cet état serait indubitablement idéal, s'il n'était enfantin, c'est-à-dire si cet état ne se trouvait pas n'être qu'un vœu borné qui maintient l'homme à l'état d'enfant.

Le Ciel n'est pas un Père, la Terre n'est pas une Mère, les hommes ne sont pas des frères et des sœurs. Il y a plus : tout cela représente également des puissances hostiles, et nous en deviendrons d'autant plus sûrement la proie que nous nous remettrons avec plus de confiance et moins de réflexion aux prétendues mains paternelles (1).

Pour nous, disciple de Flournoy, nous demeurons convaincu que la foi n'a rien à craindre de la psychologie de la religion. De par ses ambitions même, la psychologie religieuse est tenue d'appliquer ce que notre maître a appelé le « principe d'exclusion de la transcendance ».

Notre recherche aboutit en effet — soit dit en toute modestie et dans le seul but d'illustrer notre pensée — à un résultat comparable à celui de la critique kantienne. Comme l'espace et le temps sont inséparables de toute intuition sensible, le sentiment religieux, prolongement de l'amour filial, est indéracinablement ancré dans toute âme humaine. Point n'est besoin de passer une revue complète des rites et des croyances de toutes les tribus de la terre pour proclamer l'universalité du sentiment religieux : il est empiriquement nécessaire. La psychologie ne saurait en dire davantage. L'objet de ce sentiment échappe à son analyse ; elle laisse la question ouverte.

Nous ne saurions interdire à Jung ou à d'autres de partir de la seule *libido* du nourrisson pour résoudre les grands problèmes métaphysiques. On peut prendre son point de départ, son point d'appui, dans la crise intellectuelle d'un enfant de cinq ans. Mais l'on peut aussi, en toute liberté, choisir de le chercher plus haut, remonter de la piété filiale à l'amour maternel qui l'a fait naître, chercher le sens de cet instinct maternel à l'origine même des choses, et voir ainsi dans les faits que nous avons réunis une nouvelle occasion

(1) Jung, *Symbole und Wandlungen der Libido.*

Digitized by Google

d'appliquer deux paroles fameuses : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » « Nous l'aimons parce qu'il nous a aimés le premier. »

Jung voit dans l'abandon du croyant aux « prétendues mains paternelles » non seulement une illusion, mais une illusion dangereuse. En opposition flagrante avec la parole évangélique il nous engage à ne pas demeurer des enfants. Mais le jugement pragmatique par lequel il termine ne paraît pas plus convaincant que le jugement métaphysique qui l'introduisait. A ne se placer même que sur le terrain des faits immédiatement vérifiables, la confiance ne provoque-t-elle pas la confiance et l'amour l'amour ? N'y a-t-il pas là de quoi faire taire les exhortations à la méfiance des sages de ce monde, de quoi légitimer pleinement l'appel à la confiance enfantine de Celui dont le sentiment religieux s'est par excellence identifié avec le sentiment filial ?

PIERRE BOVET.

Digitized by Google

LES FONCTIONS DE L'IDÉE DE VÉRITÉ

En philosophie, le problème de la vérité est bien le problème fondamental, celui dont la solution conditionne presque tous les autres, c'est la clef de voûte de l'édifice philosophique. Il serait très intéressant de suivre l'idée de vérité à travers toute l'histoire de la philosophie ; une étude de ce genre permettrait de mieux comprendre les termes dans lesquels et la manière dont le problème se pose à la pensée contemporaine ; à défaut de cette étude, contentons-nous de l'indication très générale que voici : dans les grands systèmes de l'antiquité et de la Renaissance jusqu'à Kant, les théories de la vérité sont étroitement dépendantes de vues métaphysiques ; la définition du vrai présuppose chez les penseurs une théorie de « l'être » ; ainsi pour l'idéalisme platonicien la vérité est le reflet du monde intelligible, pour les Stoïciens la vérité n'est qu'une abstraction tirée du monde sensible, car pour ceux-ci la sensation est la source première de toute connaissance. Sans aucun doute une théorie du vrai conduit à une doctrine métaphysique, mais aujourd'hui nous sommes en droit d'exiger que cette métaphysique soit le couronnement et non la condition de la première, c'est-à-dire que la définition du vrai repose sur la logique, la science ou l'expérience et non sur une doctrine préconçue de l'être.

Digitized by Google

Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, n'a pas complètement échappé à la tentation de faire dépendre l'idée de vérité d'une doctrine métaphysique, mais il fournit à ceux qui veulent en faire abstraction le point de départ nécessaire. Pour Kant, en effet, la vérité est un concept *bipartite*; d'une part elle enferme un élément purement *formel* et conceptuel, réductible à la logique : une idée est vraie dans la mesure où elle est conforme aux lois de l'esprit ; par là même, l'erreur devient intelligible puisqu'elle consiste tout simplement dans la non-conformité avec les lois de l'esprit. D'autre part, la vérité comporte un élément intuitif et *extra-logique* ; le donné sensible n'est plus un simple accessoire, mais un facteur déterminant ; à ce point de vue, l'erreur consiste dans une expérience mal faite. Tel est bien le sens de ce passage capital dont nous donnons copie : « Le critère simplement logique de la vérité, écrit Kant, à savoir l'accord d'une connaissance avec les lois universelles et formelles de l'entendement et de la raison, est donc bien la condition sine qua non et par conséquent négative de toute vérité ; mais la logique ne saurait aller plus loin, et aucune pierre de touche ne pourrait lui faire découvrir l'erreur qui n'atteint pas la forme, mais le contenu » (1).

En outre Kant opère une nouvelle distinction, il sépare le « fait » de la « valeur », que Platon confondait dans l'idée dernière du Bien ; Kant n'emploie pas, il est vrai, le mot de valeur, mais l'idée se trouve déjà sous sa plume ; en effet toute la *Critique de la raison pratique* est un effort pour définir la notion de valeur morale. La vérité du fait est liée au fonctionnement normal de l'entendement (*Verstand*) et celle de la valeur à l'activité régulière de la raison (*Vernunft*) ; il y a autrement dit deux fonctions de l'idée de raison, la fonction théorique et la fonction pratique ; la vérité, elle aussi par conséquent, revêtira deux acceptions différentes, l'une scientifique, l'autre éthico-religieuse.

(1) *Critique de la raison pure*, trad. Barni-Archambault, T. I, p. 100.

Digitized by Google

En un mot, Kant a distingué au sein du concept même de vérité une forme et un contenu d'une part et deux fonctions d'autre part; chacune de ces grandes fonctions a sa forme particulière et sa matière propre.

Kant est ainsi l'un des premiers qui ait tenté une analyse approfondie du concept de vérité; mais les progrès de la recherche scientifique et philosophique ont découvert des lacunes dans cette théorie savante. Tout d'abord Kant, héritier de la scolastique, croyait à l'infaillibilité de la logique aristotélicienne ; les lois de cette logique lui semblaient aussi certaines et immuables que les vérités de l'analyse. Or les travaux des logiciens anglais des Mill, des Hamilton, des Boole, ainsi que les premiers résultats de la logistique ont prouvé que cette thèse n'est plus soutenable et que la logique n'est pas une science close et définitive. Ainsi les fondements même de la logique kantienne sont ébranlés et avec eux la croyance en une vérité logique absolue.

Ensuite Kant affirmait sans hésitation la parfaite correspondance entre l'espace sensible et l'espace géométrique ; il n'a jamais douté que l'espace euclidien à trois dimensions fût absolu. Or les géomètres modernes ont reconnu l'existence possible d'un espace non-euclidien, comportant plus ou moins de trois dimensions. Ces découvertes ont conduit plusieurs penseurs à la théorie de la relativité de l'espace, laquelle infirme les thèses de l'esthétique transcendentale.

Troisièmement Kant regardait comme absolus tous les postulats fondamentaux de la mécanique newtonienne; aujourd'hui ces postulats sont battus en brèche de plusieurs côtés ; de profondes transformations sont en cours sans qu'il soit encore possible de se prononcer sur leur portée.

Enfin si Kant a marqué la distinction entre les jugements de fait et ceux de valeur, il n'a que très imparfaitement compris les conséquences de cette distinction fondamentale.

En un mot ce qui frappe dans la théorie kantienne de la vérité, c'est la survivance des absolus platoniciens dont elle n'a jamais su se défaire complètement; pour être juste il

Digitized by Google

convient de remarquer que Kant ne le pouvait pas car la physique de Newton elle-même est encore pénétrée de ces absolus ; or le génie philosophiqne même le plus puissant ne peut dépasser les données de la science positive de son temps, il reste toujours plus ou moins tributaire de son époque.

*
* *

La vérité formelle. — Nous conserverons du kantisme la distinction entre la forme et la matière de l'idée de vérité, ou plus simplement entre son contenant et son contenu. En effet au-dessus des vérités particulières nous concevons une vérité générale et abstraite ; logiquement parlant ce concept général est antérieur aux vérités concrètes. On y parvient de deux manières, soit directement soit indirectement : on peut par un effort de concentration vigoureux contempler l'idée elle-même ; c'est en général de cette manière que procèdent les philosophes. On peut aussi l'atteindre par l'analyse des vérités particulières en dépouillant celles-ci de leurs différences spécifiques et en les réduisant à leur genre commun ; les théoriciens de la science préfèrent en général ce moyen plus sûr quoique plus lent ; en effet, qu'il s'agisse de vérités mathématiques, de vérités de fait ou de vérités morales, l'idée de vérité présente certaines « propriétés générales » qu'ils s'efforcent de dégager.

Tout d'abord une idée ne saurait être déclarée vraie ou fausse, abstraction faite de toutes les autres ; la notion de vérité implique une comparaison entre deux idées au moins. Autrement dit il n'existe pas de vérité en dehors de la *relation* entre deux termes ; une idée rigoureusement unique n'est pas vraie ou fausse. Ainsi l'idée du rouge ou celle de force n'est pas vraie ou fausse en soi, elle « est » tout simplement. Si au contraire je compare l'idée du rouge à une impression de couleur que j'éprouve actuellement, je puis prononcer un jugement qui lui peut être vrai ou faux ; peu importe ici qu'il s'agisse d'une sensation, d'un souvenir, d'une abstraction,

Digitized by Google

le caractère de l'idée vraie reste le même ; l'exemple du rouge n'est qu'un exemple absolument quelconque. On pourrait aussi présenter la chose sous une autre forme plus rigoureuse parce que plus abstraite : la catégorie de relation suppose celle de position, car pour relier deux termes il faut bien que chacun d'eux existe séparément ; or la simple position d'un terme n'est ni vraie ni fausse, elle est ou n'est pas et rien de plus. Une conséquence importante de cette propriété, c'est qu'il n'y a de vérité que pour et dans le jugement. *Ainsi toute vérité est une vérité de relation.*

Qu'est-ce qui distinguera la relation vraie de la relation fausse, abstraitement, en dehors de toute considération particulière ? C'est que la première s'impose, qu'elle est *nécessaire*, tandis que l'autre est contingente ; si la fameuse implication des logisticiens est vraie :

Si *a* implique *b*
si *b* » *c*
alors *a* implique *c*

c'est qu'elle s'impose avec une inéluctable nécessité, c'est qu'elle n'est pas une simple « convention » mais un rapport absolument et rigoureusement nécessaire. On peut préférer l'erreur à la vérité pour des motifs d'intérêt ; celui qui refuserait en principe à la vérité son caractère nécessaire serait un monstre logiquement parlant, personne n'hésiterait à le taxer de fou. Cette nécessité s'accompagne chez les grands esprits d'un sentiment de beauté, de parfaite lucidité ; Poincaré écrivait dans sa langue admirable : « Pour chercher la » vérité, il faut être indépendant, tout-à-fait indépendant. Si » nous voulons agir, au contraire, si nous voulons être forts, » il faut que nous soyons unis. Voilà pourquoi plusieurs » d'entre nous s'effraient de la vérité ; ils la considèrent » comme une cause de faiblesse. Et pourtant il ne faut pas » avoir peur de la vérité car elle seule est belle » (1).

Sans doute la vérité peut faire souffrir, comme tout dépouil-

(1) *La valeur de la science*, p. 2.

Digitized by Google

lement — et surtout celui du préjugé —, mais elle seule possède en fin de compte la nécessité rigoureuse qui n'est pas autre chose que l'entière pureté de l'esprit.

Mais quel sera le critère de la nécessité logique? Ce sera la possibilité de former de longues chaînes de raisonnement dont chaque anneau est lié étroitement au précédent sans qu'il soit possible d'y découvrir de contradiction ; *la non-contradiction est donc le critère de la nécessité développée.* Les relations fondamentales sont nécessaires par évidence immédiate, toutes les autres sont nécessaires en vertu des rapports qui les unissent aux précédentes de proche en proche jusqu'aux fondamentales, à supposer que chaque terme reste identique à lui-même, qu'il n'intervienne aucun changement dans leurs positions respectives ; du reste cela va de soi puisqu'il n'intervient aucune notion de temps et que nous nous supposons dans l'abstrait.

Si l'on voulait donner à cette propriété de la relation vraie une caractéristique positive, nous substituerions à la non-contradiction l'idée de cohérence.

Jusqu'à présent nous avons vu que *la vérité consiste dans un système de relations nécessaires respectant le principe de non-contradiction ou de cohérence.*

Mais il nous reste à définir une dernière propriété de l'idée vraie, à savoir son *universalité.* Cette dernière notion a soulevé des discussions importantes ces dernières années ; aussi convient-il de la serrer de près pour éviter les confusions. La vérité est universelle en droit, c'est-à-dire qu'elle est vraie pour toute intelligence capable de la comprendre ; reprenons l'exemple de notre implication :

Si a implique b
si b » c
alors a implique c

Aussitôt qu'un esprit sera capable de s'élever à la puissance d'abstraction nécessaire à l'intelligibilité de cette relation, il sera contraint de l'estimer vraie.

Digitized by Google

Autrement dit une relation doit être universellement valable *en droit* pour être vraie. On nous objectera que certaines erreurs ont été universellement admises, celle de Ptolémée pendant des siècles par exemple, qu'aujourd'hui encore certaines erreurs sont universelles ; mais il s'agit dans ces cas d'une universalité de fait et non de droit. En effet la première — ou universalité logique — diffère profondément de la seconde — ou universalité sociologique. Celle-ci est temporelle, elle existe à un moment donné du temps et de l'espace, tandis que *l'universalité logique est intemporelle*. Ainsi une relation nécessaire est déclarée vraie parce qu'elle est supposée vraie pour toute intelligence à n'importe quel moment du temps et à n'importe quel point de l'espace.

Il faut admettre que cette notion d'universalité logique est difficile à bien comprendre, car lorsqu'on parle d'universalité on entend généralement par là un fait, celui du *consentement universel*. Serrons donc la chose de plus près encore. L'universalité sociologique implique l'accord de tous les individus, l'acquiescement de chacun à une notion particulière. Or en fait aucune vérité, pas même le principe de contradiction, n'est universelle ; les Papous ne sont pas les seuls à l'ignorer, on pourrait trouver des gens de cette espèce en Europe — et même plus qu'on ne pense.

A ce taux, les superstitions et les préjugés seraient plus vrais que les vérités scientifiques les mieux établies parce qu'infiniment plus répandues en fait ; ainsi la notion d'universalité logique ne saurait être confondue avec elle. Mais alors comment l'expliquer ? Il faut admettre que les rapports sociaux sont de deux sortes : les uns fondés sur la division du travail et sur l'intérêt, aboutissant à une organisation parfaite et mécanisée, constituent la « société de commerce » ; les autres, dont l'universalité logique est précisément un aspect, fondés sur la communauté où les hommes se considèrent comme des frères, comme les « fils d'un même Père », fondent la « société de religion » (1). Il y a sans doute là

(1) Pour plus ample informé, voir Revue philosophique, Janv.-fév. 1919, p. 151.

Digitized by Google

quelque chose qui surprendra le lecteur et qui nous a longtemps effrayé. N'introduisez-vous pas un élément suprasocial au sens courant du mot, nous objectera-t-on? Oui sans doute, mais cet élément reste intelligible et n'est pas suprasocial « en ce sens que la valeur sociale par excellence » est précisément cette idée de la communauté parfaite, de » l'identité des personnes et que probablement il n'y a point » d'autre à priori, point d'autre norme qui puisse s'ajouter » aux données expérientielles. Cela d'ailleurs suffit » (1).

En un mot, la vérité normative est un système de relations nécessaires d'une nécessité conforme au principe de non-contradiction, et universelles d'une universalité logique conçue sur le type de la société de religion.

Mais les vérités particulières, même les plus générales, à l'exclusion de cette vérité formelle bien entendu, contiennent toujours quelque chose de plus, une matière, même lorsqu'elles revêtent la forme la plus abstraite imaginable. C'est là ce que nous développerons tout au long; une analyse serrée révèle dans toute vérité particulière un élément qui n'est pas à priori mais issu de l'intuition soit interne soit externe; le binôme de Newton par exemple implique une intuition numérique, la conservation de l'énergie une donnée externe, la croyance en Dieu un sentiment, etc.

Par là même la vérité formelle est en quelque sorte *limitée;* elle perd de sa rigueur par son application à l'expérience. La nécessité des vérités particulières est une nécessité plus obscure comme en mathématique, une nécessité qui ne présente pas la limpidité parfaite de la nécessité rigoureusement logique; en morale, par exemple, cette nécessité n'est plus qu'une obligation qu'on peut violer pour des motifs intéressés, bien qu'elle s'impose avec force. L'universalité à son tour n'est plus l'universalité exclusivement logique dont nous parlions tout à l'heure; celle-là tend vers celle-ci sans jamais se confondre absolument avec elle. En un mot, la vérité se « dégrade », elle perd la limpidité idéale du concept

(1) Citation d'une lettre de M. André Lalande.

Digitized by Google

transcendant. Ainsi se forme une sorte de concept intermédiaire entre l'idée normative de vérité et les vérités particulières.

*
* *

Si de la vérité formelle nous passons aux *vérités particulières*, nous constaterons que le contenu de l'idée vraie ne constitue pas une matière homogène, mais que celle-ci varie, qu'elle est formée de groupes différents qu'on peut classer. Donnons un exemple : le binôme de Newton, le principe de Carnot, la loi de sélection naturelle, la croyance en Dieu appartiennent chacune à des classes particulières de vérités : mathématiques, physique, biologie, religion ; nous désignerons par le mot *fonction* les usages divers du mot vérité, l'application qui peut en être faite aux principaux groupes de matière ; on peut constater trois grandes fonctions de l'idée de vérité ; en effet on emploie ce mot dans un sens scientifique, éthico-religieux et philosophique ; par suite, nous distinguerons trois fonctions de l'idée de vérité, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas de trois vérités mais de trois usages du mot, usages très différents : *pour chacune des fonctions l'idée de vérité doit être envisagée à l'exclusion des deux autres ;* bien des confusions et bien des discussions stériles ont pour cause l'erreur de méthode qui consiste à confondre ces trois domaines.

Pour déterminer la fonction scientifique de l'idée de vérité, il faut décomposer la résultante en ses composantes ; en effet la méthodologie nous apprend que chaque science étudie certaines relations nettement définies. Les mathématiques par exemple ont pour tâche d'énoncer toutes les lois du nombre, la biologie celles de la vie organique, etc. Ainsi la vérité d'une science ne portera jamais que sur les relations propres à cette science, sur celles qui la distinguent des autres. Il est frappant de voir à quel point le mathématicien, le physicien, le biologiste ont une mentalité propre ; l'un ne

Digitized by Google

raisonne pas comme l'autre. En outre, chaque science a ses méthodes, ses postulats, ses types de formules. Cela paraît élémentaire et pourtant les méprises sont quotidiennes sur ce point : ne voyons-nous pas en effet les débutants confondre constamment les formules quantitatives de la physique avec des vérités purement mathémathiques ? calculer l'erreur avec un nombre de décimales qu'il est impossible de vérifier au laboratoire ? Lorsque certains physiologistes, parfois même des physiciens, réduisent le psychique à des mouvements moléculaires du système nerveux, ne commettent-ils pas une erreur de ce genre ? N'appliquent-ils pas mécaniquement, sous la pression des habitudes acquises, la vérité d'un système clos à des éléments qui lui sont extérieurs ? En un mot *la vérité de chaque science est la vérité d'un système clos ;* il conviendrait donc de poursuivre avec des méthodes positives l'œuvre commencée par Auguste Comte, d'examiner chaque science pour soi, de dégager ses postulats, de caractériser son genre de vérité ; ce problème immense nous dépasse ; esquissons simplement à titre exemplaire deux systèmes clos, celui de la logique et celui des mathématiques.

Logique. — La logique s'efforce de dégager les jugements vrais des jugements faux, de définir les conditions dans lesquelles un jugement est conforme ou non aux exigences de la norme posée plus haut ; elle s'efforce de classer les jugements. La logique classique énonçait les propriétés des jugements puis celles de leurs combinaisons ou raisonnements ; la logistique est un effort de simplification, elle transforme l'appareil de l'ancienne logique tout en la rendant plus exacte et plus féconde, en permettant une analyse plus rigoureuse des relations vraies. Mais la matière même qu'elle élabore, la multiplicité des relations qu'elle construit, d'où lui vient-elle ? Remarquons que ni la logique ni la logistique ne peuvent « inventer » les jugements ; ceux-ci leur sont fournis par une Pensée créatrice dont l'étude ressortit à la psychologie et non à la logique ; seulement cette construction

Digitized by Google

est purement schématique, dépouillée de tout caractère concret ; la Pensée fournit des symboles élémentaires et les relations fondamentales que le logicien définit et combine.

Leibniz caractérisait la vérité d'un jugement par sa formule célèbre : « Prædicatum inest subjecto » ; autrement dit le rapport du prédicat au sujet est entièrement réductible à un rapport d'identité ; il espérait par là ramener tous les rapports logiques à la loi d'identité :

$$A = A$$

Les grands travaux entrepris par ses disciples n'ont pas entièrement confirmé l'hypothèse du maître ; les relations logiques semblent aujourd'hui plus complexes qu'elles n'apparurent à Leibniz. Mais on s'efforce d'énumérer rigoureusement l'ensemble des jugements corrects avec un appareil très savant et aussi rigoureusement déductif que possible. Ainsi les jugements et leurs combinaisons sont des constructions de la pensée, leur vérité dépend de leur conformité avec l'idée normative de vérité ; en un mot *ces relations constituent l'ensemble des relations nécessaires et universelles que la pensée peut créer*.

Mathématiques. — Lorsqu'on aborde le problème de la vérité mathématique, il faut soigneusement distinguer l'analyse de la géométrie. L'analyse est la science des relations entre les nombres indépendamment de toute notion spatiale. Les premiers logisticiens ont cru pouvoir déduire la définition du nombre des relations simplement logiques ; l'effort qu'ils ont fait est demeuré sans résultat ; Poincaré s'est plu à en montrer la stérilité. La seule définition possible du nombre est une définition par postulat qui se borne à « caractériser » le nombre mais ne le définit pas à strictement parler (1). Ainsi le nombre est une donnée première, une intuition irrréductible aux relations simplement logiques. Poincaré distingue « l'intuition du nombre pur » de tout autre espèce d'intuition. « Dans l'analyse d'aujourd'hui, écrit-il,

(1) Arnold Reymond, *Logique et mathématiques*, p. 177.

Digitized by Google

quand on veut se donner la peine d'être rigoureux, il n'y a plus que des syllogismes ou des appels à cette intuition du nombre pur, la seule qui ne puisse nous tromper » (1).

Ensuite, sous la pression de cette intuition, les relations logiques se spécialisent en quelque sorte ; nous voyons apparaître au cours des constructions de l'analyse des formes de raisonnement telles que le raisonnement par récurrence et l'induction mathématique, qui constituent des formes spécialement adaptées aux exigences du calcul. Enfin la notion d'« infini » contenue en germe dans la construction même des nombres, prend une place de plus en plus importante dans les mathématiques supérieures : or cette notion d'infini n'est pas réductible à un simple processus logique.

Ainsi l'analyse consiste dans une application des relations logiques à l'intuition du nombre ; nous voyons surgir à côté de la pensée purement conceptuelle une pensée mathématique ; mais il reste entendu que cette pensée ne saurait enfreindre les lois de la logique qui en commandent le développement ; à cette condition seulement ont peut parler d'une « vérité mathématique ».

Si de l'analyse nous passons à la géométrie, nous constaterons un processus identique : les relations spécifiquement géométriques sont liées à une intuition spatiale cette fois ; le géomètre construit un espace idéal où les figures sont censées parfaitement exactes (2) ; à cette intuition nouvelle il applique les lois de l'analyse. La vérité de la géométrie consistera dans la parfaite adéquation du raisonnement analytique avec l'intuition spatiale.

On pourrait ainsi analyser chaque science de proche en proche, déterminer son « proprium quid » puis montrer que sa vérité consiste dans l'application d'un processus logico-mathématique à ses données propres.

Ces deux exemples vont nous permettre de définir plus exactement la vérité scientifique. Tout d'abord quel que soit

(1) *La valeur de la science*, p. 22.
(2) Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, p. 90.

Digitized by Google

le système clos dont il s'agisse, la vérité consiste dans une fusion harmonieuse de l'élément logique et de l'élément intuitif; elle dépend d'une exacte application des lois logiques étendues, enrichies, subtilisées, à cette matière intuitive. La notion de vérité scientifique suppose *une pénétration de la logique jusqu'aux replis les plus obscurs de l'intuition;* il n'y a pas de vérité hormis cette condition. Ainsi « on » marche, écrit M. Lalande, dans le sens d'une assimilation » des choses aux esprits, comme dans le sens d'une assimi- » lation des choses entre elles. Voyez combien il y a moins » de réalité matérielle, distincte de la pensée, dans la physi- » que ou la chimie modernes que dans celles des péripatéti- » ciens » (1).

Mais la vérité scientifique présente un caractère plus remarquable encore, je dirais volontiers plus admirable, celui d'être réductible à des relations quantitatives : c'est là le sens de cette thèse banale aujourd'hui : la science s'arithmétise. Nous constatons en effet que plus une science s'arithmétise plus elle devient précise et rigoureuse ; les progrès gigantesques de la science moderne, de la physique, de la chimie, même de la biologie, sont intimément liés au développement des mathématiques.

Mais à cela on peut faire deux objections ; tout d'abord certaines lois, comme celle de la vie et de la mort en biologie, semblent échapper à la forme mathématique ; aujourd'hui c'est vrai, mais qui nous dit que plus tard nous ne parviendrons pas à lui donner une forme quantitative ? Ensuite, certaines sciences telles que la psychologie, l'histoire s'arithmétiseront-elles jamais ? Certains fanatiques — car il y a des fanatiques partout, même parmi les savants — rétorqueront que oui. En ce qui nous concerne, jusqu'à preuve convaincante du contraire, nous croyons que non, que la sensation est la limite dernière du calcul. Que peut-on conclure de là ? la non-validité de l'idéal mathématique ?

(1) Extrait d'une lettre privée.

Digitized by Google

Non, mais que ces prétendues sciences ne sont que des demi-sciences, une sorte d'intermédiaire entre la science et la philosophie.

En un mot la fonction scientifique de l'idée de vérité consiste dans l'extension des mathématiques aux diverses sciences, chacune étant d'abord considérée comme un système clos puis rattachée quantitativement aux autres.

Seulement il faut reconnaître que la science actuelle est bien loin de présenter cette unité idéale : en effet la vérité scientifique est un idéal, un *concept-limite* vers lequel la recherche doit tendre constamment sans jamais l'atteindre ni le réaliser parfaitement ; insistons bien là-dessus : *c'est une limite située à l'infini de notre horizon intellectuel.* Or n'est-ce pas ce qui fait l'incomparable beauté de la recherche scientifique que cette « marche à l'étoile » ?

*
* *

On applique l'idée de vérité au domaine éthico-religieux dans le langage courant ; cependant plusieurs penseurs modernes protestent contre cet emploi du mot vérité qu'ils prétendent abusif. Pour eux, les croyances éthico-religieuses sont subjectives et individuelles. Mais est-il vrai que toutes les croyances éthico-religieuses se valent ? que l'on puisse — par paresse sinon par mauvaise volonté — dire avec Lucrèce :

> Quare religio pedibus subjecta vicissim,
> Obteritur, nos exæquat victoria cælo ?

Cette assimilation de toutes les croyances à des superstitions n'est qu'une mauvaise plaisanterie.

Considérons donc les choses de plus près. Ce qui forme la matière de toute doctrine éthico-religieuse ce sont les jugements de valeur ; il s'y mêle toujours des jugements de fait mais ceux-ci doivent être traités séparément. Ainsi la matière propre au domaine éthico-religieux c'est la valeur ; nous dirons donc qu'à la source de toute vérité morale ou

Digitized by Google

religieuse, se trouve une *intuition de valeur*, pour conserver une certaine similitude entre les fonctions scientifique et éthico-religieuse de la vérité. Mais qu'est-ce que la valeur ? C'est l'expression objective d'un besoin ; j'ai faim, un morceau de pain est placé devant moi : ce pain prend de la valeur pour moi ; ainsi la valeur est la signification que prend un objet matériel ou idéal par rapport à un besoin ; par suite à son origine même la valeur est subjective, on ne pourra jamais la traiter comme un fait car elle comporte toujours de l'irréalisé, une part de possibilité inhérente à sa définition même.

Cependant elle comporte un élément objectif. Revenons à notre morceau de pain ; sans doute tous les appétits ne seront pas satisfaits par la même quantité de pain : il y a du plus et du moins dans la valeur. Cependant il existe une certaine valeur moyenne qui s'exprime dans le coût de la livre de pain ; celui-ci exprime la valeur moyenne du pain. Seulement il y a autant de valeurs que de besoins : organiques, économiques, sociales, esthétiques, intellectuelles, etc. Or si nous considérons attentivement l'histoire des mœurs et des religions, nous constatons que les valeurs morales et religieuses ont plus de fixité qu'on ne veut bien le dire. Là aussi nous retrouvons des valeurs moyennes, comme dans le cas des valeurs économiques ; pour une société, pour une Eglise un certain concept de valeur répond à un besoin donné ; par exemple dans toute l'histoire de l'Eglise nous constatons que la personnalité morale du Christ représente une certaine valeur relativement stable. Ce sont précisément *ces concepts éthico-religieux de valeur qui expriment ce qu'il y a de communicable et de social dans le besoin,* alors même que le besoin en soi est strictement subjectif.

Ensuite nous constatons que certaines valeurs tendent à s'affirmer ; il y a des valeurs acquises ; ainsi l'idée de la valeur de la personne humaine est une valeur acquise qui se retrouve dans toutes les législations des sociétés arrivées à un certain stade de développement. Ici une distinction

Digitized by Google

s'impose à qui veut éviter les malentendus ; une valeur peut être reconnue par la société sans être réalisée : la guerre offre une multitude d'exemples de ce genre ; autrement dit, ici comme pour la notion d'universalité, il faut *distinguer* entre le fait et le droit, *la valeur reconnue et la valeur pratiquée*, la valeur fonction de connaissance et la valeur principe d'action ; une valeur relativement à l'action est simplement bonne ou mauvaise, utile ou nuisible, tandis que relativement à sa reconnaissance, *la valeur implique la légitimité d'une croyance portant sur elle ;* or qui dit légitimité dit vérité.

C'est bien ce que des penseurs comme Leibnitz et Kant ont plus ou moins admis ; l'idée de *loi morale* exprime cette objectivité de la valeur conçue comme une relation de raison à conséquence, universelle et nécessaire ; seulement elle est relative comme toute vérité particulière, relative tout d'abord à la plus ou moins grande profondeur de l'intuition, relative ensuite au degré de rigueur logique réalisée dans la tractation du concept.

Quels sont les caractères spécifiques de la vérité morale ? Tout d'abord les lois morales impliquent une relation de moyen à fin et non de cause à effet ; elles expriment *un rapport téléologique* et non causal ; quant à la vérité de la fin elle-même, elle constitue la clef de voûte de l'édifice, la valeur hiérarchiquement supérieure aux autres.

Ensuite, quoi qu'en pense Höffding, ce n'est pas dans la notion d'identité ni d'équivalence qu'il faut chercher le critère de la vérité morale ; on s'exposerait de la sorte à de dangereuses méprises et à une assimilation factice de la vérité morale à la vérité scientifique ; le seul critère possible est celui de *permanence ;* les croyances portant sur la légitimité de certaines valeurs sont vraies dans la mesure où leur contenu ne s'altère pas au point de compromettre la permanence de la croyance elle-même ; les valeurs permanentes dans le développement des sociétés, celles qui toujours cherchent leur expression légitime, sont seules vraies. Enfin

Digitized by Google

— et nous insistons là-dessus — la vérité morale et religieuse exige un assouplissement considérable de l'appareil logique, car l'intuition joue un rôle beaucoup plus important et durable pour les concepts de valeur que pour ceux portant sur des faits ; elle présente une subtilité et une complexité sur laquelle on ne saurait trop insister.

Envisagée sous cet angle très défini, on nous accordera la vérité des croyances morales, mais il n'en va pas de même pour la vérité religieuse ; tout en reconnaissant l'existence de valeurs religieuses, on leur refusera le caractère de vérité. Cependant il apparaît très clairement, pour peu qu'on s'astreigne à un effort de concentration très intense, que l'intuition religieuse elle aussi dépend d'un concept de permanence. Il ne s'agit plus ici d'une permanence dans le temps mais d'une *permanence supra-temporelle*. Le mysticisme en est une illustration frappante : n'est-ce pas l'obsession de tous les mystiques de Plotin à Pascal, que cette unité parfaite, supérieure au plan des faits, et à la durée elle-même ? Or c'est le propre de la religion que la personnification de cet idéal dans un Dieu, dans un être premier et éternel, suivant ces beaux vers de Lamartine :

« Seul je suis ! hors de moi rien ne peut subsister.
» L'homme cessa de croire, il cessa d'exister ».

La foi dans la vérité morale conduit inévitablement les âmes profondes à cette croyance fondamentale ; on attribue à ces vérités morales une permanence intemporelle et figurative de l'absolu.

« L'homme ne voit pas Dieu, mais peut aller à lui,
» En suivant la clarté du bien, toujours présente ».

écrivait Victor Hugo dans les *Contemplations*.

Envisagée sous cet angle, la notion de vérité religieuse devient intelligible ; elle représente l'effort constamment renouvelé d'intemporaliser la valeur, de l'hypostasier en quelque sorte ; toute attitude religieuse qui se déclare plus vraie

Digitized by Google

que telle autre — je ne dis pas meilleure — doit subir cette épreuve ; un œil exercé aura vite fait de discerner l'incohérence ou la naïveté d'une conception religieuse à mesure qu'il la dépouillera de ses caractères concrets et de ses symboles.

Citons un exemple : le passage de la notion d'individu à celle de personnalité. La personnalité n'est plus seulement une certaine unité psychique mais une unité morale ; le croyant la considère comme le foyer des valeurs et finit par lui attribuer une permanence supérieure au temps dans la croyance à l'immortalité de l'âme ; cette dernière croyance est l'un des types les plus frappants du processus religieux normal. N'oublions pas que ces croyances sont forcément vagues et sujettes à des déformations nombreuses de la part des esprits simples, car nous avons dépassé les limites de l'expérience elle-même, nous postulons la permanence de ce qui nous paraît essentiel en soi.

Mais, nous objectera-t-on, cet effort de dépasser la durée peut-il se réaliser dans une religion historique donnée ? A cela nous répondrons négativement, car nous visons à de l'intemporel tout en restant dans le temps. Par conséquent le concept global de vérité éthico-religieuse apparaît *comme la limite de toute conception particulière*, limite marquant la direction dans laquelle le processus religieux se poursuivra indéfiniment, en s'exprimant de son mieux au moyen de symboles et de métaphores. Ainsi la vérité-limite des conceptions éthico-religieuses est en quelque sorte extérieure à la série même des conceptions particulières ; nous dirons dans le langage des mathématiciens qu'elle est un *élément d'accumulation*, sauf qu'elle n'a rien de la vérité mathématique.

* * *

L'idée d'une vérité absolue, traquée partout et expulsée de tous les domaines de la connaissance, s'est pendant longtemps réfugiée dans la philosophie ; les grands métaphy-

Digitized by Google

siciens de l'antiquité, ceux ensuite de la Renaissance et du Romantisme ont âprement cru dans une vérité définitive ; cette tendance est spécialement sensible dans la philosophie de Hegel qui inspirait à Schopenhauer une espèce de dégoût.

Or la grande conquête de la spéculation moderne consiste dans la négation de toute vérité absolue de fait ; celle-ci n'existe nulle part car elle supposerait une connaissance définitive et achevée qui n'existe pas plus en morale et en religion qu'en science ; tout est relatif, tel est le dernier mot de la sagesse. Mais cela signifie-t-il que la philosophie « ne vaille pas une heure de peine » ? Nous allons montrer que cela n'est pas le cas.

La notion d'absolu comme celle d'infini ne saurait être qu'une forme de la pensée humaine ; elle suppose pour être applicable une distinction principielle entre le réel et l'idéal, le fait et le droit. Jusqu'à présent nous avons vu qu'il existait des vérités concrètes particulières, reconnaissables à certains caractères précis, mais que la vérité générale n'est qu'un concept-limite, un idéal vers lequel tend la recherche. Ici l'absolu ne consiste plus dans un fait mais dans une certaine orientation de la pensée ; autrement dit c'est un absolu de vection et non de fait, *une limite vers laquelle tend l'activité infinie de la pensée*. Autrement dit, toutes les vérités particulières tendent vers la forme idéale que nous nous sommes efforcés de dégager, mais aucune ne saurait jamais l'exprimer rigoureusement. Toute vérité particulière n'est par rapport à la vérité idéale qu'une vérité approchée.

Il y a une analogie très marquée entre cette conception relativiste de la vérité et la notion de limite en mathématique. Une variable x tend vers une limite a si la différence x-a finit par devenir et par rester plus petite que toute quantité α fixée a l'avance, quelque petite que soit celle-ci ; je puis supposer que la variable *devienne* plus petite que α mais je n'ai jamais le droit de dire qu'elle *est* à un moment donné de son développement plus petite que toute quantité, car je

Digitized by Google

puis toujours imaginer une quantité plus petite que cette dernière d'une fraction d'unité. Il en va de même pour le concept de vérité ; aucune vérité particulière ne saurait jamais être ramenée à la vérité normative car celle-là ne porte que sur un ensemble de relations dont le rapport à d'autres relations encore inconnues pourrait modifier la structure ; l'absolu impliquerait l'ensemble de toutes les relations vraies, or cet ensemble n'est jamais qu'un ensemble relatif, le tout étant lui aussi une limite. Autrement dit, *notre esprit préfigure sous une forme conceptuelle le résultat formel d'une opération qu'il ne pourra jamais achever.*

Dès lors la philosophie ne consistera plus à édifier un système définitif mais des systèmes provisoires qui rendent de mieux en mieux compte de l'ensemble des relations vraies fournies par la science, la morale et la religion ; les recherches de détail qui se multiplient, vu la prodigieuse complexité de tous les problèmes, créeraient une sorte de polarisation du savoir, si le philosophe ne s'appliquait constamment à réunir ce que la recherche méthodique et spécialisée sépare. Ces synthèses successives et approchées sont le point de départ de toute une systématisation plus ou moins vaste, plus ou moins profonde, où les éléments sont groupés suivant un plan qui définit chaque système ; chacun d'eux représente un effort plus ou moins profond et réussi. La critique aidant, il se forme petit à petit une vérité philosophique ; elle est semblable à ces couches de sédimentation qui se déposent sur le lit des fleuves et forment à la longue des marnes résistantes. La pensée philosophique semble au profane un « éternel recommencement » ; mais plus on la serre de près, plus on est frappé de constater le nombre croissant des vérités acquises. Nous nous bornons à citer ce fait sans le développer davantage, faute de place. Puis nous constatons certains éléments permanents, formes générales de la pensée, qui changent de sens mais se modifient par amplification et non par destruction. Ce sont en quelque

Digitized by Google

sorte les catégories supérieures de l'esprit humain, celles qui servent de cadre à la métaphysique.

Avec cela il reste bien entendu que cette vérité philosophique est relative et même doublement relative puisqu'elle est une fonction de fonction, puisque ses progrès dépendent des progrès de la connaissance tout entière ; en elle se vérifie avec plus de force encore notre thèse : *La vérité au sens global est une limite.*

Mais il est temps de conclure. Si l'on veut exprimer à la fois les ressemblances et les différences entre la fonction scientifique et les deux autres, il semble utile de recourir à l'hypothèse que voici, inventée par Kant et développée par Boutroux (1) : *la distinction entre la raison (Vernunft) et l'entendement (Verstand).* L'entendement est le lieu des vérités scientifiques, il exprime avant tout une exigence de pensée mathématique, il tend vers une forme quantitative de la vérité. La raison est l'expression d'un besoin d'ordre et d'organisation plus souple et plus subtil que l'entendement, elle est avant tout un principe d'unification et d'organisation dans la tractation des matières échappant aux prises de la quantité ; elle représente pour les régions les plus hautes du savoir un idéal d'unité prodigieusement abstrait, entraînant un renoncement total à l'image et à la forme concrète, une spéculation très lente et très attentive sur les valeurs, ainsi que sur la relation des valeurs aux faits, jusqu'au point où s'établit intérieurement ce sentiment de pureté et d'entière sécurité qui caractérise la vue rationnelle des choses.

Ce qui nous frappe peu à peu, ce qui caractérise à la fois la raison et l'entendement, c'est précisément *la notion d'harmonie ;* l'harmonie sous sa forme mathématique, morale, religieuse et métaphysique est ce qu'il y a d'actuel dans l'idée de vérite, le seul élément absolument objectif et invariable qui est à la fois l'expression d'une réalité stable et

(1) Voir spécialement : *De la contingence des lois de la nature*, p. 156.

Digitized by Google

d'un progrès. N'est-ce pas là le sens de ces beaux vers de Sully-Prudhomme par lesquels nous concluons ?

Telle est la loi du monde. Une vertu l'obsède
Et l'emporte à son but; chaque enfant de la nuit,
Laissant plus bas que soi l'échelon qui précède,
Lève plus haut son front vers l'échelon qui suit.

. . . . . .

Platon, l'adorateur des types immobiles,
Ne sent pas aspirer la vie à l'idéal.
Non ! L'idéal n'est point une immuable idole
Assise dans l'ennui des stériles sommets;
Il n'est pas le ciel mort, mais l'aigle qui s'envole
Poursuit sa propre force et ne l'atteint jamais.

JEAN DE LA HARPE.

Digitized by Google

LA LOI DE MOÏSE

I.

Dans des travaux précédents, j'ai soutenu le principe que lorsqu'il s'agit d'un livre comme la Genèse, il faut examiner en premier lieu quel en est le but, à qui l'auteur s'adresse, quel est l'esprit qui l'anime, quelles sont les mœurs et les habitudes de son temps et quelle est l'ambiance dans laquelle il se meut. Cette étude, faite suivant une méthode toute différente de celle des critiques, m'a amené à la conclusion que la Genèse ne pouvait avoir été écrite que par Moïse.

Moïse est l'auteur de la Genèse. C'était pour lui un devoir et une obligation que d'exposer à ses contemporains et de laisser à leurs descendants le récit de faits et d'événements qui tenaient à la vie même du peuple. Il s'agissait de leur raconter d'où ils étaient sortis, et comment ils étaient venus à l'existence. Puis, surtout, il fallait rédiger la charte de fondation de la nation israélite, reposant sur l'alliance de Yahveh (1) avec Abraham, et renouvelée avec ses descendants Isaac et Jacob. Il fallait enseigner aux Israélites, avec une autorité suffisante pour produire chez eux une conviction ferme, qu'ils étaient un peuple mis à

(1) Ici, comme dans mes travaux précédents, j'ai conservé le nom de *Yahveh* qui est maintenant d'un usage courant, quoique l'exactitude en soit contestée à la suite de la découverte des papyrus d'Eléphantine et des tessons de Samarie. Tout récemment, M. Cowley a montré que l'ancienne forme du mot est *Iaou* ou *Iahou*, et que le tétragramme est d'origine post-exilique (Journal of the Royal Asiatic Society, April 1920).

Digitized by Google

part, appelé par Yahveh à de hautes destinées, qu'ils n'étaient qu'étrangers en Egypte, et que le territoire qui leur avait été promis était le pays de Canaan.

Il est bien probable qu'il leur était resté quelque tradition de ce qu'avaient été Abraham, Isaac, Jacob, et surtout Joseph, auquel ils devaient leur établissement en Egypte. Mais cela remontait à des siècles en arrière. Alors ils n'étaient qu'une famille; depuis lors ils étaient devenus un grand peuple, et sans doute ils s'étaient attachés à ce sol où ils avaient vu leurs pères, et où étaient nés leurs enfants. Il est vrai que le régime sous lequel ils vivaient était dur, même cruel, et que le désir de la délivrance ravivait peut-être chez eux ces souvenirs que la prospérité aurait tendu à effacer. Mais on pouvait espérer qu'un changement de roi y apporterait quelque adoucissement. Y avait-il donc une raison suffisante pour leur faire quitter le pays, et ne le regretteraient-ils pas plus tard ?

On comprend que Moïse eut quelque peine à les décider. Pour y parvenir, il fallait qu'il pût produire à ses compatriotes ce que j'ai appelé leurs titres de noblesse, ce qui marquait leur caractère, et leur révélait leur mission dont ils ne pouvaient s'acquitter qu'au pays de Canaan. Car là seulement se réaliserait l'alliance avec Yahveh et s'exécuterait sa promesse. C'est là le but de la Genèse et sa raison d'être.

Mais Moïse n'avait pas seulement à constituer Israël comme nation, comme individualité politique. Il avait à définir sa mission qui était avant tout religieuse. Il devait être le fondateur d'une religion, poser les bases du culte de Yahveh, qui se transmettrait au travers des âges. Or qu'était la religion pour un peuple primitif ? Sans doute, pour nous la religion est avant tout affaire de croyance et de sentiment; elle repose presque toujours sur un corps de doctrines. Mais pour les primitifs il n'en était pas ainsi. Il pouvait y avoir dans leur religion un élément spirituel, qui est beaucoup plus marqué dans celle des Hébreux que dans d'autres, mais il n'en est pas moins vrai que pour eux, ce qui constituait la religion, c'était le cérémonial, c'était le culte dans ce qu'il avait d'extérieur et de visible.

Encore aujourd'hui, qu'on prenne une population païenne en Afrique ou ailleurs, elle adore le Grand Esprit, les ancêtres, ou un fétiche quelconque, c'est là sa religion qui ne se mani-

Digitized by Google

feste pas autrement que par un culte ou un rituel plus ou moins grossier. C'est ainsi que ce peuple montre qu'il n'est pas sans religion. Il a des croyances qui peuvent être enfantines, mais qui l'obligent à des actes extérieurs, lesquels en sont le garant et la manifestation. Quelque rudimentaire que soient le sentiment religieux et la conception d'un être divin, ce qui seul en traduit l'existence, c'est l'hommage extérieur rendu à cet être divin, qui souvent n'est qu'un fétiche informe. Il n'y a pas de religion sans culte, et l'on peut dire que chez un grand nombre de peuples le culte seul est ce qui constitue la religion.

Il paraît donc évident qu'à côté du Décalogue et de toutes les prescriptions morales concernant les rapports de l'homme avec Dieu et les rapports des hommes entre eux, il devait forcément y avoir une loi rituelle établissant ce que Yahveh demandait en fait de cérémonies, d'offrandes, de sacrifices, ce qu'il réclamait de ses adorateurs comme culte extérieur. C'était là ce qui, aux yeux des voisins des Israélites, des populations au milieu desquelles ils habiteraient, les constituerait adorateurs de Yahveh et les distinguerait des sectateurs d'autres religions. Il fallait donc, pour que les Israélites fussent un peuple complet, ayant autre chose qu'une individualité politique, qu'ils eussent leur religion. Et cette religion ne pouvait pas consister uniquement en préceptes moraux et spirituels, quelles qu'en fussent la grandeur et l'élévation. Il fallait, conformément à l'idée qui prévalait alors, et qui même de notre temps est loin d'avoir disparu, que cette religion fût visible, et se traduisît par des actes qui permettraient de reconnaître un adorateur de Yahveh.

Moïse devait donc donner la loi aux Israélites. C'était une obligation formelle que lui imposaient les circonstances. C'était la partie la plus importante de sa tâche, à laquelle il ne pouvait se soustraire. Et il comprenait fort bien quel devait être l'effet de cette loi religieuse pour le peuple lui-même et aussi pour l'opinion que l'étranger formerait de lui. Voici ce qu'il dit aux Israélites peu avant de les quitter : (Deut. IV, 4) « Maintenant, Israël, écoute les lois et les ordonnances (R. V. *Statutes and judgments*) que je vous enseigne... Voici, je vous ai enseigné des lois et des ordonnances (R. V. *Statutes and judgments*) comme l'Eternel mon Diéu me l'a commandé, afin

Digitized by Google

que vous les mettiez en pratique dans le pays dont vous allez entrer en possession. Vous les observerez et vous les mettrez en pratique, car ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples qui entendront parler de toutes ces lois, (R. V. *Statutes*) et qui diront: Cette grande nation est un peuple absolument sage et intelligent. Quelle est en effet la grande nation qui ait des dieux aussi proches que Yahveh, notre Dieu, l'est de nous toutes les fois que nous l'invoquons ? Et quelle est la grande nation qui ait des lois et des ordonnances justes (R. V. *Statutes and judgments*) comme toute cette loi (R. V. *this law*) que je vous présente aujourd'hui ? »

J'ai cité le passage d'après la traduction Segond. Il est regrettable que, pas plus que la version synodale, elle ne distingue les mots qui désignent les différents genres de commandements dont se compose la loi et que nous aurons à examiner plus bas. La version anglaise revisée (R.V.) tient compte du sens technique qu'a chacune de ces catégories renfermées dans la loi. Elle traduit par *statutes* l'hébreu *khoukkim,* qui signifie toutes les ordonnances qui n'ont pas une valeur morale en elles-mêmes, mais que cependant on ne doit pas enfreindre. Les *statutes* qui remplissent le livre du Lévitique comprennent toutes les directions concernant la construction du tabernacle et son mobilier, l'investiture des prêtres, leurs vêtements, et toutes les ordonnances cérémonielles, comme les sacrifices.

Ce seront ces *statutes*, ces ordonnances, qui frapperont d'emblée les peuples étrangers et qui distingueront à leurs yeux le culte de Yahveh. C'est pourquoi il est recommandé d'une manière pressante aux Israélites de les observer avec la même fidélité que d'autres parties de la loi telles que les *mishpatim, judgments*, sur le sens desquels nous aurons à revenir. Ces ordonnances sont pour eux ce qu'est pour le soldat l'uniforme, la marque caractéristique de l'adorateur de Yahveh.

Israël ne pouvait pas s'établir au milieu des Cananéens sans loi religieuse, surtout puisqu'il prenait possession du pays au nom de Yahveh, en vertu d'une alliance que son Dieu avait conclue avec leur ancêtre Abraham, à qui Yahveh avait promis le pays en héritage, ainsi qu'une nombreuse postérité. Même si l'on considère les récits de la Genèse comme des légendes, il est impossible de méconnaître le vrai caractère d'Israël et d'oublier

Digitized by Google

que le rôle qu'il était appelé à jouer au milieu des nations était de proclamer le culte de Yahveh et d'y rester fidèle. Or, ce culte ne pouvait être reconnu par ceux qui n'en étaient pas les adeptes, que par les cérémonies qui s'y rattachaient. C'était vis-à-vis d'eux comme vis-à-vis du peuple lui-même la garantie qu'ils étaient véritablement les serviteurs de Yahveh.

On ne saurait assez le répéter, pour ces nations anciennes, et surtout pour celles de l'Orient, religion veut dire cérémonies, rites en l'honneur d'un être considéré comme divin. C'est là tout ce que nous connaissons d'un grand nombre d'entre elles. Que savons-nous, par exemple, du culte de Baal et de Moloch, autrement que par les actes extérieurs ? Que représentait pour son adorateur l'une de ses divinités ? En quoi consistait sa relation avec cet être auquel il était obligé d'offrir des sacrifices humains, dont les victimes étaient parfois des membres de sa famille ? Tout cela est un domaine qui nous est absolument inconnu, et dans lequel nous ne pourrons peut-être jamais pénétrer.

Il en résulte que l'apostasie est en premier lieu l'abandon des cérémonies appartenant à une divinité, pour adopter celles d'une autre. Il est inutile de rapporter ici les nombreuses défenses faites aux Israélites de servir les dieux étrangers, de ne point se prostituer à eux en leur offrant des sacrifices, et même de ne point prononcer leurs noms. A maintes reprises, déjà immédiatement après la mort de Josué, nous trouvons la description de cette apostasie que nous racontent les premiers chapitres du Livre des Juges. « Les enfants d'Israël firent ce qui déplaît à Yahveh et ils suivirent les Baals. Ils abandonnèrent Yahveh, le Dieu de leurs pères, qui les avait fait sortir du pays d'Egypte, et ils allèrent après d'autres dieux, d'entre les dieux des peuples qui les entouraient, ils se prosternèrent devant eux et ils irritèrent Yahveh. Ils abandonnèrent Yahveh et ils suivirent Baal et Astarté » (II, 10-13). On nous dit aussi que plusieurs nations avaient été laissées en Canaan. « Ces nations servirent à mettre Israël à l'épreuve, afin que Yahveh sût s'ils obéiraient aux commandements qu'il avait prescrits à leurs pères par Moïse » (III, 4). Mais ils ne tardèrent pas à oublier Yahveh et à servir Baal et les idoles. Le retour à Yahveh, qui est souvent décrit à l'époque des Juges, et plus tard, consiste à

Digitized by Google

enlever les hauts lieux, les statues, les Baals, les Astartés, tout ce qui servait au culte des divinités étrangères.

On ne peut pas se représenter Israël arrivant en Canaan sans loi cérémonielle aussi bien que morale. L'existence de cette loi cérémonielle, réglant le culte extérieur et visible, était d'autant plus nécessaire que ce culte, ce rituel s'appliquait à une divinité de laquelle il n'y avait point d'image, point de représentation. Seul parmi tous les peuples au milieu desquels il allait habiter, Israël n'aurait aucune figure de sa divinité, rien qui en montrât l'apparence. Et c'était pourtant pour ses voisins l'une des conditions essentielles de la religion. Un dieu invisible était une exception unique qui n'existait que chez Israël. Et si le Dieu dont rien ne révélait l'existence n'avait pas eu un sanctuaire, des prêtres et tout un cérémonial qu'il réclamait de ses adorateurs, rien n'aurait montré que les Israélites avaient un Dieu, et qu'ils avaient pour mission d'en conserver le culte, et d'être les serviteurs et les adorateurs de Yahveh.

La loi de Moïse est un tout, la loi cérémonielle ne peut pas aller sans la loi morale, elles sont intimement liées l'une à l'autre, les ordonnances relatives au culte sont la manifestation extérieure que doit revêtir l'adoration de Yahveh. C'est le corps dont la loi morale est l'âme. Vouloir, comme le soutient la Haute Critique, que la loi cérémonielle tout entière, et la plupart des ordonnances telles que celles concernant la lèpre, soient nées avec le Code Sacerdotal, c'est-à-dire soit l'œuvre d'une école de l'époque post-exilique, c'est renverser tout l'édifice de la loi mosaïque.

2.

Comment Moïse a-t-il pu donner cette loi aux Israélites? Pour répondre à cette question, il faut se reporter au temps où vivait Moïse, aux circonstances dans lesquelles il avait à accomplir sa tâche, au peuple qu'il avait à conduire et à constituer en nation.

Les Israélites quittaient l'Egypte où ils avaient été traités, surtout en dernier lieu, comme un peuple d'esclaves. Ils n'avaient pas d'individualité comme peuple, comme nation, tant qu'ils étaient sous le joug de leurs maîtres; et les lois qui

Digitized by Google

les régissaient devaient être celles des Egyptiens. Qu'était leur culte durant leur long séjour sur les bords du Nil, nous ne le savons pas, peut-être quelques vagues traditions au sujet de l'alliance que Yahveh avait faite avec leurs ancêtres, mais autrement ils n'avaient pas de cérémonial, ni de sanctuaire où ils allassent rendre un culte à Yahveh.

Maintenant ils vont s'établir en Canaan, dans le pays qui leur a été promis en héritage. Au lieu d'être des bergers, ils vont devenir un peuple sédentaire, agriculteur, ils n'habiteront plus sous des tentes, ils auront des maisons, des villes, et la propriété du sol. En un mot, d'une tribu nomade Moïse avait à faire un peuple policé, et surtout il fallait régler tout ce qui concernait sa religion, puisque sa mission était avant tout religieuse.

Moïse aurait sans doute attendu d'être à Canaan pour faire connaître au peuple une partie de ses ordonnances, par exemple celles qui concernaient la propriété. Quand il vit que le séjour au désert devait se prolonger, quand il eut la certitude que lui-même n'entrerait pas au pays de la promesse, il acheva son œuvre, afin que son successeur n'eût qu'à suivre la ligne qu'il avait tracée, et afin que le peuple s'établît en Canaan muni d'un ensemble de lois civiles correspondant au degré de civilisation qu'il avait atteint, et surtout en possession d'une loi religieuse précise qui devait être la marque caractéristique d'Israël.

Moïse commença son œuvre de législateur peu après la sortie d'Egypte. Il fallait d'abord établir ce qui était la base de l'existence d'Israël, le culte de Yahveh ; c'est pourquoi dès que le peuple est arrivé à quelque distance du pays de l'oppression, dans une région où, après la défaite des Amalécites, il pouvait se croire en sûreté, le législateur fixe les bases de l'alliance de Yahveh avec le peuple, le Décalogue, qui est appelé le livre de l'Alliance, et qui commence par ces mots : « Je suis Yahveh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude. » Bientôt après il construit le sanctuaire portatif, le tabernacle, qui devait être considéré comme le lieu habité par Yahveh et où il se manifesterait en faisant entendre sa voix, car il n'y avait aucune image de la divinité.

Le reste de la loi devait être donné au cours du voyage, et

Digitized by Google

l'on ne peut qu'être frappé à quel point la forme écrite sous laquelle cette loi nous est présentée correspond bien aux circonstances. Voici un peuple qui est en voyage, qui n'a point de ville, point d'habitation autre que ses tentes, aucun temple ou palais dans lequel, comme Hammourabi, Moïse pouvait ériger une grande pierre, portant tout un code arrangé d'une manière systématique. En outre, il est fort probable qu'un très petit nombre d'Israélites savaient écrire, et au désert ils n'avaient pas facilement ce qui était nécessaire pour cela. La loi devait donc être proclamée à haute voix, ce devait être un enseignement oral, et ce n'est qu'après l'avoir fait entendre aux Israélites que Moïse l'écrivait.

Presque toujours une loi est introduite par ces mots : « Yahveh parla à Moïse et dit : Parle ou ordonne », ou simplement : « Yahveh parla à Moïse et dit... » Ainsi toute la loi doit avant tout être proclamée par la parole. Après cela, Moïse mettra par écrit ce qu'il a dit, il ne lira pas un texte préparé d'avance, car il est, comme le dit le Dr Kyle, en premier lieu un prophète parlant « a speaking prophet » (1) et il ne pouvait pas être autre chose avec le peuple qu'il avait à conduire.

Cette loi n'était pas un code préparé par une école de juristes, elle n'a pas été présentée en une seule fois au peuple, elle est née en cours de voyage, et quelquefois les circonstances du moment l'ont fait naître, ou en ont provoqué la répétition. On n'y trouve aucun arrangement systématique, aucun plan tracé d'avance. C'est ce que Moïse a dit et quelquefois répété, pendant les longues années que le peuple a passées au désert. Ce sont les ordres que Yahveh l'a chargé de communiquer aux Israélites de temps en temps, tantôt sur un point, tantôt sur un autre. Aussi les commandements sont mêlés de fragments historiques. Quelquefois on raconte l'événement ou le fait qui a poussé Moïse à donner telle instruction, à formuler telle loi, ou à la proclamer à nouveau. Voici par exemple Koré, un Lévite, et Dathan et Abiram qui se soulèvent contre Moïse et Aaron, leur reprochant de s'arroger l'autorité à laquelle ils n'avaient aucun droit, « en s'élevant au-dessus de l'assemblée de Yahveh ». Koré, qui était un Lévite, avait recruté quelques acolytes qui

(1) *Moses and the monuments*, p. 67.

Digitized by Google

trouvaient mauvais qu'Aaron et sa famille fussent chargés du sacerdoce. Après le châtiment des rebelles, après un signe qui montre que c'est la famille d'Aaron qui est choisie, Moïse explique une seconde fois et plus en détail quelles sont les fonctions des sacrificateurs et celles des Lévites. Cette répétition était nécessaire pour que le peuple se souvînt de cette ordonnance, et pour éviter qu'il se produisît de nouveau une révolte semblable.

Israël est devenu en Egypte un peuple, une très nombreuse et puissante tribu, mais tant qu'il est encore dans le désert, il est encore nomade et doit être traité comme tel. La loi ne peut lui être donnée que comme à une tribu errante qui devra s'en souvenir, et à qui elle devra être redite, parce qu'elle n'aura pas de texte auquel recourir. On remarquera que ce que dit Moïse est souvent très court. Même lorsqu'il s'agit d'un sujet donné, l'ordonnance est coupée en morceaux comme s'il y était revenu à plusieurs occasions, peut-être au moment où ce qui en était l'objet devait être accompli. Ainsi, dans le Lévitique, le chapitre des fêtes (XXIII) se termine par ces mots : « C'est ainsi que Moïse dit aux enfants d'Israël quelles sont les fêtes de l'Eternel. » Si maintenant nous examinons comment Moïse explique ce que doivent être ces fêtes, nous voyons que pas moins de cinq fois le chapitre est interrompu par ces mots : « L'Eternel parla à Moïse et dit : Parle aux enfants d'Israël. » Moïse a donc parlé cinq fois au sujet de ces fêtes, peut-être à des époques différentes, lorsqu'il arrivait au mois et au jour où la fête serait célébrée après que les Israélites seraient entrés en Canaan, car ces fêtes ne pouvaient pas se célébrer au désert.

La loi est donc une loi orale dont les Israélites doivent se souvenir, que Moïse a proclamée par morceaux pendant le voyage, et qu'il faut à l'occasion leur répéter pour qu'elle se grave dans leur mémoire.

Les répétitions étaient nécessaires parce que Moïse ne s'adressait pas toujours aux mêmes auditeurs. Il n'avait pas toujours devant lui toute l'assemblée du peuple réunie pour l'écouter. Suivant les moments, le peuple pouvait être plus ou moins disséminé, les pâturages où ils conduisaient leur bétail n'étaient pas toujours très rapprochés, et une partie du peuple pouvait ne pas avoir entendu ce qui avait déjà été dit une première fois. Puis au cours des

Digitized by Google

années les instructions données aux pères pouvaient avoir été oubliées par les enfants, il fallait donc y revenir, et comme il s'agit presque toujours d'une citation de mémoire, cela explique les divergences qu'il peut y avoir entre deux versions d'une même ordonnance.

Mais il faut que cette loi soit conservée, qu'elle puisse passer aux générations futures. Aussi Moïse l'écrira, mais seulement après l'avoir enseignée au peuple de vive voix. L'écrit suit la parole et n'en est que la reproduction. Souvent c'est sur l'ordre positif de Yahveh qu'il écrit : ainsi la victoire sur Amalek (Ex. XVII, 14), puis toutes les lois connexes avec le Décalogue (Ex. XXIV, 4 ; XXXIV, 27), ou les marches des Israélites depuis l'Egypte jusqu'à la frontière de Moab (Nomb. XXXIII, 2). Mais il est bien d'autres cas où il est dit que Moïse écrivit, en particulier dans le Deutéronome, lorsqu'il insiste sur le devoir du peuple d'observer la loi telle qu'elle est écrite dans le livre (Deut. XXVIII, 58), ou lorsqu'il le menace des terribles malédictions qu'elle contient (Deut. XXIX, 20, 21, 27). L'activité littéraire de Moïse est rapportée dans les deux derniers chapitres du Deutéronome. A deux reprises il nous est dit qu'il écrivit la loi, ou qu'il acheva complétement de l'écrire et qu'il remit le livre aux Lévites.

La forme de ce livre était évidemment la seule qu'il y eût à ce moment-là dans l'Asie occidentale, une collection de tablettes cunéiformes écrite à diverses époques, dans diverses circonstances, et dans laquelle Moïse avait consigné les ordres et les commandements qu'il avait transmis au peuple. Aux commandements étaient mêlés les récits des circonstances qui en avaient motivé la proclamation, ou les épisodes qui avaient signalé le long voyage dont Moïse avait reçu l'ordre d'écrire les stations. Ces tablettes sont une sorte de journal s'étendant sur quarante années et où Moïse tantôt inscrivait les lois qu'il avait enseignées au peuple, tantôt parlait de tel ou tel événement qui s'était passé pendant le voyage.

Moïse n'a pas écrit un code juridique, il ne pouvait pas le faire, et la forme qu'il a adoptée est la seule qui corresponde aux circonstances dans lesquelles il se trouvait, et à la civilisation du temps. Tant qu'il était en voyage il ne pouvait que rédiger ses tablettes et en faire une collection qu'il nomme un livre.

Digitized by Google

Cette collection, comme toutes les archives du temps, devait être réunie dans une caisse en bois ou en terre cuite, ou dans une jarre qu'il remit aux Lévites portant l'arche de l'alliance de Yahveh, et qui devait être posée à côté de l'arche de l'alliance. Comme l'arche de l'alliance, cette caisse devait être un témoin contre le peuple (Deut. XXXI, 26). Si ce livre, par son aspect et par sa forme, n'avait pas eu quelque rapport lointain avec l'arche, s'il n'avait pas dû être emporté de la même manière, si c'eût été un rouleau de papyrus comme certains auteurs le prétendent, ce n'est pas aux porteurs de l'arche qu'il eût été confié. De toute la loi, il n'y avait que le Décalogue qui était déposé dans l'arche; il était censé écrit du doigt de Dieu sur deux tables de pierre qui ne pouvaient pas être bien grandes, puisqu'elles étaient écrites des deux côtés.

Aussitôt après l'arrivée d'Israël dans le pays qui lui était donné par Yahveh au delà du Jourdain, de grandes pierres devaient être dressées sur le mont Ebal, et toutes les paroles de la loi y seraient inscrites, gravées bien nettement. Josué nous raconte comment il exécuta l'ordre de Moïse (VIII, 32). Ce fut le premier monument que les Israélites élevèrent et qui constatait la prise de possession du pays dans lequel désormais régnerait cette loi.

Ici, comme pour la Genèse, il importe de se replacer dans le temps où cette loi fut promulguée, et que nous jugions ces écrits, non d'après les exigences de la civilisation moderne, non d'après les principes posés par des professeurs d'université, mais d'après les conditions dans lesquelles vivaient ceux auxquels cette législation était destinée.

A cette époque reculée et pour un peuple comme les Israélites, la loi est parlée, orale. Il en est ainsi pour toute la littérature. Ce qui était écrit n'était que la reproduction de ce qui avait été entendu, et qui ainsi pouvait l'être encore. La composition et le style en étaient réglés par les exigences de la parole, et non par celles qui sont imposées à l'œuvre conçue dans le silence du cabinet, suivant un plan tracé d'avance, et destiné à être lue à voix basse ou, comme disent les anciens, à être *vue*, car le mot lecture ne s'entend que de la lecture à haute voix.

Alors le livre était quelque chose de tout différent de ce qu'il est pour nous. Déjà depuis l'époque des Grecs, le livre est

Digitized by Google

avant tout le document écrit, lequel a son caractère spécial et une existence indépendante du langage parlé, et qui a revêtu la forme caractéristique du langage littéraire. Nous faisons nettement la différence entre ces deux expressions de la pensée, la parole et l'écrit. Chacun de ces deux éléments est soumis à des règles qui ne sont pas les mêmes. Et cependant des maîtres de la littérature ancienne, qui se soumettaient aux règles de l'art d'écrire qu'ils ont contribué à établir, Thucydide ou Plutarque, parlent encore non de leurs lecteurs, mais de leurs auditeurs.

A cet égard, la découverte des papyrus grecs a conduit à des constatations qui ont une grande importance pour l'étude de la critique. (1) On a maintenant un grand nombre de papyrus d'Homère dont un certain nombre remontent à l'époque des Ptolémées, et sont donc antérieurs à l'ère chrétienne. Ces papyrus ont fourni pour l'Iliade environ un millier de vers qui ne se trouvent pas dans ce qu'on est convenu d'appeler la Vulgate. La valeur littéraire de ces nouveaux vers est extrêmement faible. Ils n'apportent presque pas de lectures nouvelles. Ce sont des additions qui souvent sont prises dans des textes parallèles et paraissent inutiles, ou de simples répétitions quelquefois même très rapprochées. Ces répétitions révoltent les critiques qui épluchent les textes avec minutie, en se fondant sur les lois auxquelles un écrivain ne saurait contrevenir, et sur les exigences du style écrit. Mais elles ne choquent nullement à la lecture à haute voix, et l'auditeur souvent ne s'en aperçoit pas. C'est une expérience qui a été faite : *verba volant*. Dans le Pentateuque, les répétitions sont un des arguments principaux sur lesquels les critiques s'appuient pour affirmer l'existence d'auteurs différents.

Du temps de Moïse, lorsque l'écriture était peu développée, quand elle était le privilège d'un petit nombre, on peut dire que le véritable document écrit n'existait pas. L'écriture n'avait qu'un emploi et un but, elle était la reproduction de la parole quand cette reproduction était nécessaire; elle reflétait le langage parlé avec toutes ses irrégularités et ses imperfections que le style littéraire a corrigées ou bannies. Née longtemps après la parole,

(1) Je dois ces renseignements à l'obligeance de M. le professeur Victor Martin.

Digitized by Google

elle n'en est encore que le suppôt, en ce sens qu'elle est destinée à fixer ce qui a été dit, et à le rappeler en sorte qu'on puisse le reproduire par la lecture. Elle ne sert pas encore à des créations indépendantes conçues sur un plan arrêté, et qui n'ont pas auparavant été prononcées à haute voix et entendues.

Moïse avait reçu une éducation littéraire. Elevé comme le fils de la fille de Pharaon, il fut instruit dans toute la sagesse des Egyptiens. Mais il devait sans doute connaître ce qu'on appelle à tort le babylonien cunéiforme, et auquel les sémitisants donnent maintenant son vrai nom, l'akkadien, la langue des tablettes de Tel-el-Amarna. Car à la cour du roi d'Egypte il devait y avoir des fonctionnaires qui pouvaient correspondre avec les nations de l'Asie dans leur langue, comme aujourd'hui les drogmans d'ambassade.

Moïse a pu user de l'écriture akkadienne ailleurs qu'en Egypte, dans le pays de Madian. Comme l'affirme M. de Vogüé, les Madianites parlaient l'araméen ou un dialecte fort semblable. Or l'araméen écrit ne paraît qu'au IXe siècle. C'est à ce moment-là qu'on voit surgir pour la première fois l'écriture araméenne. Auparavant, dans tous les pays où cette écriture araméenne s'établit, l'écriture akkadienne l'avait précédée et était seule en usage. Par conséquent Moïse et Jéthro, quand ils avaient quelque chose à écrire, usaient tous deux de la même écriture. Ils se comprenaient aussi facilement, car les Israélites avaient certainement conservé le langage de leurs pères qui les distinguait des Egyptiens. Ils parlaient un langage qu'on peut appeler l'araméen, mais qui était très voisin de ce que nous appelons hébreu ou araméen. Le langage écrit, pour eux comme pour les peuples de Canaan, et pour ceux de l'Asie occidentale à cette époque, c'était l'akkadien cunéiforme.

Moïse le lettré, l'homme ayant reçu une éducation littéraire soignée, celui qui, s'il avait été Egyptien, aurait eu comme premier titre de son épitaphe « l'écrivain », devait cependant être une exception rare au milieu de ses compatriotes. L'écriture ne pouvait pas jouer un grand rôle dans une population de bergers. Par conséquent toute communication qu'il avait à faire à la troupe nombreuse qu'il dirigeait, n'était possible que par la parole. S'il avait une loi à leur faire connaître, ou un commandement de Dieu à leur transmettre, il fallait qu'il leur parlât,

Digitized by Google

qu'il le leur enseignât, ensuite il consignait sur ses tablettes ce qu'il avait dit. Il écrivait son enseignement à mesure qu'il le donnait et il y entremêlait le récit de tel ou tel épisode du voyage. Quand il répétait une instruction ou un commandement, il est infiniment probable qu'il le faisait de mémoire et qu'il ne recourait pas à ses tablettes. Je crois qu'une bonne partie du Deutéronome est composée de citations de mémoire, en particulier le Décalogue. On a fait grand état de ce que « le Décalogue ne se présente pas à nous dans le Pentateuque sous une forme unique, tandis qu'on eût pu attendre a priori qu'il nous serait conservé sans altération et sans incertitude ». Il y a là un littéralisme qui n'est pas exempt de pédanterie, et une méconnaissance complète de la manière dont la loi est donnée au peuple. Il ne s'agit pas de lui présenter un texte d'une forme rigide comme une loi de nos jours, votée par un parlement, ou un décret gouvernemental, où dans la pratique la lettre l'emporte souvent sur l'esprit. Le Décalogue est le suprême enseignement donné au peuple et dont il doit se souvenir. Ce qui importe, c'est qu'il se le rappelle et qu'il y conforme sa vie, et non qu'il obéisse à un règlement rédigé *ne varietur*.

Si quelqu'un devait savoir le Décalogue par cœur, c'est bien Moïse. A plusieurs reprises il cite l'un des commandements et le commente, montrant de quelle manière il doit être appliqué, et comment il répond aux circonstances du moment. A l'heure où il va mourir, où il va quitter les Israélites pour toujours, et où il insiste avec une grande force sur le devoir qui leur est imposé d'observer les commandements, il est naturel qu'il commence par leur répéter le Décalogue. Pour cela, il n'est pas nécessaire qu'il aille chercher dans l'arche les deux tables de la loi afin de les relire mot pour mot, ainsi que le voudraient les critiques modernes. Il les cite comme ils lui viennent à l'esprit, tels qu'il les connaît et les comprend. Si l'on compare les deux versions de l'Exode et du Deutéronome, on voit que le fond est absolument le même, l'ordre aussi. Ce qui diffère, c'est ce que j'appellerai les développements ou les additions au commandement, ce qui le justifie ou ce qui en montre le sens et le but, et ce qui aussi en facilite le souvenir. Cela ne fait pas partie du commandement lui-même, et c'est pourquoi il pouvait y avoir des variantes, suivant le moment où le Décalogue était cité.

Digitized by Google

Je le répète, le Décalogue du Deutéronome porte tout le caractère d'une citation faite de mémoire. C'est tout à fait à tort qu'on nous dit que « le texte du Décalogue d'après le Deutéronome diffère sensiblement de celui de l'Exode ». Il n'y a pas de différence dans les commandements eux-mêmes, ils sont identiques dans la forme et dans l'esprit. Ce qui n'est pas le même pour le IVe, celui du sabbat, c'est ce que j'ai appelé les développements. Dans l'Exode, le sabbat remonte à la création; dans le Deutéronome, le septième jour a un but moral élevé, il doit rappeler la délivrance de la servitude d'Egypte, et en reconnaissance l'Israélite donnera du repos à tout ce qui est sous son autorité, serviteur, étranger, et même bétail. Dans le Ve, Moïse appuie sur les mots : Honore ton père et ta mère, en y ajoutant : comme Yahveh ton Dieu te l'a commandé. Mais, je le demande, en quoi cela change-t-il le sens du commandement? Il m'est impossible de donner une importance quelconque à ce que dans le IVe commandement le repos doit être accordé non seulement au bétail en général, mais au bœuf et à l'âne, à ce que dans le Xe le Deutéronome met la femme avant la maison, ou à ce qu'il relie les quatre derniers commandements par la conjonction *et*. Ce sont là des vétilles qui ne valent pas la peine qu'on s'y arrête et qui sont le fait du langage parlé. Moïse parle, il s'adresse à des hommes dont la grande masse n'a jamais eu un texte écrit sous les yeux. Le prophète leur rappelle les paroles de Yahveh qu'il leur a souvent répétées en tout ou en partie, et que probablement un petit nombre seulement a entendues au Sinaï. L'essentiel, c'est qu'ils se souviennent du commandement lui-même : « Tu travailleras six jours et tu feras toute ton œuvre, mais le septième jour est le sabbat de Yahveh ton Dieu ». Quant au commentaire, que Moïse y ajoute, il peut avoir varié selon les occasions. L'Exode en rapporte un qui est beaucoup plus étendu (xxxi, 12-17). L'Israélite sait qu'il ne doit rien convoiter de ce qui appartient à son prochain, et quand il cite les choses sur lesquelles porte cette défense, qu'importe qu'il commence par la femme ou la maison, et qu'une fois il mentionne le champ ?

En résumé, si nous nous reportons aux circonstances du temps, il en ressort clairement que Moïse ne pouvait pas donner la loi aux Israélites autrement que cela ne nous est présenté par les

Digitized by Google

quatre derniers livres du Pentateuque. C'était une suite d'ordres, d'instructions ou de leçons, souvent sans lien immédiat, un enseignement dispensé par fragments au cours du voyage, et qu'il écrivait sur des tablettes en akkadien pour qu'on en conservât le souvenir. La loi a d'abord été cette collection de tablettes confiée aux porteurs de l'arche, à côté de laquelle elle était déposée. C'est là ce qui est conforme au temps et aux mœurs d'un peuple encore errant, nomade, et qui n'avait pas de domicile fixe. Il en était comme de ces documents de famille qu'avaient alors les tribus nomades et qu'ont encore aujourd'hui les peuples primitifs.

Rien ne ressemble moins à un code, à la forme habituelle et normale d'un ensemble de lois, que la *thora* de Moïse. Et à cette époque, chez un peuple comme les Israélites au désert, elle ne pouvait pas être différente. La loi est bien de Moïse; ce qui n'est pas de lui, c'est la division en quatre livres, l'arrangement qu'on a fait de ces tablettes, et que suivant la tradition hébraïque on peut attribuer à Esdras.

Il paraît vraisemblable qu'il est l'auteur de cet arrangement lui, « le scribe versé dans la loi de Moïse donnée par Yahveh le dieu d'Israël (Esdras VII, 6)... qui avait appliqué son cœur à étudier et à mettre en pratique la loi et à enseigner au milieu d'Israël les lois et les ordonnances » (R. V. *statutes and judgments*). (id. V, 10).

Il est difficile de se rendre compte du principe qui a guidé Esdras dans cette division en quatre livres. L'ordre chronologique n'a été suivi qu'imparfaitement, car quelquefois, comme par exemple dans les Nombres, ainsi que l'a montré M. Wiener, il y a eu interversion dans la suite des faits. Ici encore il faut se rappeler que Moïse et Esdras n'écrivaient pas des livres d'histoire. Ils obéissaient à de tout autres préoccupations. Pourvu qu'Esdras connût exactement la loi de Moïse, peu lui importait le moment où Moïse l'avait fait entendre pour la première fois. C'était bien pour lui la loi de Moïse. Il nous le dit à plusieurs reprises, en particulier c'est bien la loi de Moïse qu'il lut devant le peuple assemblé à la demande de Néhémie (Néh. VIII, I). Les théories de la Haute Critique ne nous ont pas encore amené à rejeter son témoignage.

Digitized by Google

3.

La loi de Moïse est désignée par un nom général, « *thora* », qui a un sens très étendu, et par lequel les Juifs comprennent les cinq livres de Moïse, quoique la Genèse ne renferme aucune loi proprement dite. On applique ce mot au Pentateuque parce que ces cinq livres renferment en entier tout ce qui tient à la loi. « *Thora* signifie à proprement parler instruction, et l'on peut faire à propos du mot hébreu la même constatation qu'à propos du mot français. *Instruction* signifie en première ligne l'action d'instruire quelqu'un de quelque chose, mais on l'emploie aussi pour désigner les indications fournies en vue de la conduite d'une affaire. On introduit ainsi dans l'usage de ce mot une idée de finalité et c'est là justement ce qui caractérise *thora* » (1). Il est certain que dans beaucoup de cas le caractère juridique ou légal du mot paraît à peine; ainsi, par exemple, les longs chapitres du Lévitique qui décrivent la lèpre, les signes auxquels on la reconnaît, et les moyens de se purifier, sont appelés la loi (thora) de la plaie de la lèpre, ou la loi sur le lépreux pour le jour de sa purification. Là le mot *thora* correspond plutôt à ce que nous appellerions directions ou instructions. Dans d'autres cas, au contraire, quand le mot *thora* est au pluriel, l'obligation qui caractérise la loi ressort clairement de l'objet auquel le mot s'applique.

Mais la *thora* se subdivise en catégories qui sont bien délimitées, qui ont chacune son nom distinctif; les versions françaises n'y font nulle attention. Je ne connais que la version anglaise revisée qui ait pour chacune un mot spécial.

Ces diverses catégories font l'objet d'un travail récent d'un savant américain, le Dr Kyle. L'introduction seule a été publiée (2), le travail lui-même est en voie de publication. Avec le secours d'un juriste, le Dr Kyle a déterminé le sens juridique, technique, des différents mots employés dans le Pentateuque, et qu'on traduit indifféremment par loi, ordonnance ou tout autre mot qui ne tient pas compte de la distinction faite par l'hébreu.

(1) Lucien Gautier, *La loi dans l'Ancienne Alliance*, p. 16.
(2) Bibliotheca sacra, janvier et avril 1918.

Digitized by Google

Il y a d'abord un certain nombre de mots d'un usage général, en premier lieu *thora* qu'on traduit généralement par *loi*. De même qu'en français *la loi* peut être l'ensemble des prescriptions auxquelles il faut se soumettre, *une loi* n'en est qu'une partie souvent très restreinte qui porte sur un objet défini, et dont il y a un grand nombre. Ainsi que le français *lois*, l'hébreu *thora* peut être au pluriel.

Les *paroles* de Yahveh ont souvent aussi le sens de commandement, de loi. Le Dr Kyle ne donne à ce mot qu'une signification toute générale, mais je me demande s'il ne faut pas quelquefois y voir le commandement suprême, l'expression la plus forte de la volonté de Yahveh. Les dix commandements, qui sont le couronnement de la loi, sont appelés les dix paroles (Deut. x, 4), qui étaient censées prononcées par Yahveh lui-même (Ex. xx, 1) et écrites aussi du doigt de Dieu (Ex. xxxi, 18 et xxxiv, 1, 28). Il faut se rappeler que chez les nations comme les Israélites les mots abstraits manquent en grande partie, et doivent être remplacés par quelque chose qui tombe sous les sens. Une idée abstraite est rarement séparée de sa manifestation extérieure par la parole. Une volonté positive et arrêtée doit, pour les anciens, se révéler par un commandement, par un ordre. Dieu voulut que la lumière fût, s'exprime par : « Dieu dit : Que la lumière soit ». De même, les dix *paroles* sont les dix expressions de la volonté formelle et positive de Yahveh, qui ne peuvent pas subir de changement.

Les mots *alliance* et *témoignage* sont aussi employés, suivant le Dr Kyle, comme comprenant la loi dans son ensemble. Cependant, dans la plupart des cas, ces deux mots ne désignent que le Décalogue ; ainsi le nom de tables du témoignage est donné aux deux tables de pierre sur lesquelles les dix commandements étaient inscrits.

Mais il y a des mots ayant un sens technique bien défini, qu'il nous semble que le Dr Kyle a exactement caractérisés, et pour lesquels il est regrettable que les traductions françaises n'aient pas un mot distinct. C'est d'abord ce que la version anglaise traduit par *judgments*, suivant en cela littéralement l'hébreu *mishpat*, qui veut dire le *prononcé*, la *sentence d'un juge*. Chacune de ces maximes doit avoir à l'origine été prononcée par ce qu'on appelait les juges. Ce prononcé faisait

Digitized by Google

précédent, et ainsi s'établissait un droit coutumier qui avait d'autant plus de valeur et d'autorité qu'il n'y avait pas alors de loi écrite, ni de véritable autorité judiciaire. Moïse, parlant du choix des juges qu'il avait établis sur le peuple, décrit ainsi les instructions qu'il leur donna : « Je donnai en même temps cet ordre à vos juges : Ecoutez vos frères, et jugez selon la justice les différends de chacun avec son frère ou avec l'étranger ». D'après cela, les juges auraient eu surtout à résoudre les litiges qui leur étaient présentés. Dans les cas embarrassants, ils devaient en référer à Moïse, ou plus tard aux prêtres et aux Lévites.

Si l'on passe en revue la liste de tous les « *judgments* » qui nous est présentée aussitôt après le Décalogue, on voit que ce qui les caractérise, c'est un élément moral. Ils concernent ce qui est bien ou mal en lui-même, *mala in se*. La non-observation d'un d'entre eux est une violation d'une loi morale, c'est une coulpe. C'est pourquoi il est nécessaire que les prononcés soient impartiaux, et que les juges ne se laissent influencer ni par présents, ni par acception de personnes, mais écoutent seulement la justice. Aussi le choix de ces hommes qui doivent « juger le peuple avec des jugements justes » est-il pour Moïse un devoir dont il sent toute la gravité, et sur laquelle son beau-père Jéthro insiste quand, conseillant à Moïse de se décharger d'une partie de sa tâche qui sans cela serait au-dessus de ses forces, il lui dit : « Choisis parmi tout le peuple des hommes capables, craignant Dieu, des hommes intègres ennemis de la cupidité ».

Ainsi que le dit le Dr Kyle, le sens technique du mot « jugements » apparaît dans tout le Pentateuque ; il désigne un groupe de lois qui ne peut être confondu avec aucun autre et qu'on distingue aisément, même lorsqu'il est mêlé à d'autres ou lorsqu'il n'a pas de titre spécial.

On pourrait ajouter qu'il ne s'agit pas seulement de principes à appliquer en cas de litiges, mais aussi de ceux auxquels doivent se conformer les gouvernants ; car ce qu'on appelle juges dans l'Ancien Testament, ce sont des hommes qui, avant la royauté, étaient temporairement à la tête du peuple et devaient le diriger.

Les jugements sont pour la plus grande partie dans les cha-

Digitized by Google

pitres de l'Exode (XXI-XXIII) qui suivent la proclamation du Décalogue. On peut donc admettre qu'une partie constituait l'ancienne coutume des Israélites et fut incorporée dans la loi. Mais il en est d'autres qui ont en vue l'établissement en Canaan, quand le peuple sera devenu sédentaire, ainsi tout ce qui touche à la propriété, aux maisons, aux champs.

Une autre catégorie de dispositions légales que la version Segond rend en général par *loi* et la version anglaise par *statutes* (héb. *khok* ou *khoukkah*, en général employé au pluriel *khoukkim*), ce sont toutes les ordonnances et lois qui régissent les personnes et les choses, et aussi le culte ; c'est ce que nous appellerions les statuts personnels et réels, et le cérémonial. C'est la plus grande partie de la loi mosaïque. Il est défendu d'y contrevenir parce que c'est la loi établie, mais il n'en est pas comme des «jugements» qui reposent sur un élément moral et qui sont fondés sur la justice. Les *khoukkim* sont des lois civiles, on pourrait presque dire que ces lois touchent au domaine administratif, mais surtout, dans un état qui devait être une théocratie, elles régissent tout ce qui concerne le culte, les fêtes, les cérémonies, le rituel, les sacrifices. Ici le sens technique du mot est bien délimité, on ne peut pas confondre les *khoukkim* avec les *mishpatim*, ni avec les commandements. Les *mishpatim*, jugements, et les *khoukkim*, ordonnances, sont les mots dont le caractère technique est le plus accusé.

Dans un ou deux cas, nous trouvons les deux mots réunis pour exprimer un genre d'ordonnance qui tient du caractère des deux catégories. Ainsi l'institution des villes de refuge est une *khoukkat mishpat*, ordonnance de droit (Segond), règle de droit (version synodale), statute of judgment (R. V.) (Nomb. XXXV, 29). Le choix et la désignation des villes est une ordonnance administrative de l'ordre que nous appellerions séculier. Mais cette institution des villes de refuge a un but spécial, celui de faire prévaloir la justice et d'empêcher qu'elle ne soit violée par une pénalité infligée à tort en cas d'homicide. C'est ainsi que l'institution des villes de refuge tenait au *mishpat*, jugement, aussi bien qu'à la simple ordonnance.

Le cas des filles de Tselophcad (Nomb. XXVII, 11,) est particulièrement intéressant parce qu'il montre l'origine des *mishpatim*. Ces jeunes filles présentent à Moïse une réclamation.

Digitized by Google

Leur père est mort dans le désert, il ne s'est point associé à la révolte de Koré, et comme il n'a pas eu de fils, son nom ne subsistera pas dans la tribu, et ses filles n'auront point d'héritage. Le cas est embarrassant pour Moïse, qui le porte devant Yahveh. Yahveh répond en prononçant que la réclamation des filles de Tselophcad est juste, et, à cette occasion, il fait une série de prescriptions concernant l'héritage. Cette loi d'héritage est bien un jugement puisqu'elle est fondée sur ce que le juge suprême a prononcé dans une circonstance où il pourrait y avoir doute. En même temps c'est une ordonnance qui doit subsister à toujours.

Ayant fixé le sens technique des mots usités dans la législation mosaïque, le Dr Kyle examine le caractère spécial de chacune des catégories de lois dont avec M. Wiener il reconnaît trois. Ce sont d'abord celles qu'il nomme « mnémoniques », c'est-à-dire qui doivent être confiées à la mémoire et qui ont en général une forme concise, claire, et qui ne manque pas d'élégance. On y retrouve même une tendance au parallélisme poétique. Cette catégorie se compose des commandements et de ce que nous avons appelé les jugements, qui se rapprochent du droit coutumier, et que le juge doit avoir dans la mémoire.

Une seconde catégorie se compose de ce que le Dr Kyle appelle les lois « descriptives », c'est à dire celles qui règlent certaines institutions et surtout le cérémonial. Kautzsch, qui attribue ces lois à l'un des auteurs de la théorie documentaire, en définit ainsi le style : « Une largeur sans bornes, la recherche des détails même minutieux, des formules juridiques et un vrai schématisme. » Le jugement paraît quelque peu exagéré, mais il est certain qu'il se justifie, par exemple dans la description du tabernacle. On ne peut pas nier le caractère descriptif qui marque l'ensemble de ces lois.

La dernière catégorie, c'est ce qu'il nomme les lois « parénétiques », les exhortations, formulées avec le ton du législateur qui s'adresse lui-même au peuple et qui, dans le langage le plus pressant, lui recommande l'observation des lois et lui peint les conséquences heureuses qui en ressortiront ou, au contraire, les malheurs terribles qu'entraînera le mépris de ces lois. Le Deutéronome à peu près en entier rentre dans cette catégorie.

Cette division n'est pas absolue, et telle loi pourrait à juste

Digitized by Google

titre être classée dans deux de ces catégories ; les frontières ne sont pas rigoureusement tracées ; mais c'est là l'exception. Ainsi, plusieurs des lois que le Deutéronome répète n'ont pas le ton oratoire d'autre parties du livre, duquel néanmoins elles font partie. Il s'agit ici d'une caractéristique générale dont les traits dominants sont facilement reconnaissables.

Il est clair que ces différents genres de lois sont conçus dans un style différent et avec un vocabulaire qui n'est pas le même, non seulement en raison de ce qu'ils portent sur des objets de nature très dissemblable, mais aussi de ce qu'ils ne s'adressent pas toujours aux mêmes personnes. Le même orateur, que ce soit un homme politique ou un prédicateur, emploie un style tout différent et n'use pas des mêmes mots, suivant l'auditoire auquel il s'adresse. Cette variété de style et de vocabulaire est l'un des principaux arguments sur lesquels s'appuie la théorie documentaire. Chacun de ces styles est le propre d'un auteur différent. La division en trois suivant la nature des lois telle que la présente le Dr Kyle cadre exactement avec les trois grands documents que suppose la théorie. Les lois mnémoniques, les commandements, les « jugements », sont attribués à J. E., à l'Elohiste et au Yahviste. Les lois descriptives, c'est à dire toutes les ordonnances séculières et le cérémonial, appartiennent au Code Sacerdotal, un document post-exilique, et enfin les lois d'exhortation sont le Deutéronome, une œuvre du temps de Josias ou peu antérieure.

Le Dr Kyle, qui, nous dit-il, n'avait nullement en vue, en commençant cette étude, de réfuter la théorie documentaire, est amené à la conclusion que ces différences de style et de vocabulaire s'expliquent absolument par la nature même des lois, par leur but, et par le caractère de ceux à qui elles étaient destinées, et que par conséquent il n'y a nul besoin de recourir à l'hypothèse de la théorie documentaire, qu'on peut écarter comme une supposition tout à fait inutile (1). Ainsi, en suivant un chemin tout différent du nôtre, le Dr Kyle est arrivé aussi à l'unité d'auteur pour la loi mosaïque.

(1) Le Dr Kyle combat la théorie documentaire dans une série de conférences faites à Princeton et réunies et un volume sous le titre de : *Moses and the Monuments. Light from Archaeology on the Pentateuchal Times.* Oberlin, Ohio, 1920.

Digitized by Google

4.

Nous avons exposé plus haut comment Moïse avait écrit la loi, et nous avons montré qu'à cette époque et dans les circonstances où il se trouvait, il ne pouvait le faire autrement. Malgré la forme hâchée et fragmentaire sous laquelle elle nous est présentée, la loi de Moïse est un tout dont les différentes parties tiennent ensemble; ce ne sont pas des morceaux de date et de provenance diverses et réunis par un ou plusieurs rédacteurs, au gré des critiques.

La loi de Moïse est la charte constitutive de la religion des Israélites, c'est-à-dire de leur existence, car Israël était un peuple mis à part pour pratiquer le culte de Yahveh, c'était là sa mission. « Vous observerez toutes mes lois et toutes mes ordonnances, et vous les pratiquerez... je suis Yahveh, votre Dieu, qui vous ai séparés des peuples (Lév. xx, 22). Yahveh t'établira pour lui être un peuple consacré, comme il te l'a juré, si tu gardes les commandements de Yahveh ton Dieu, et si tu marches dans ses voies (Deut. xxviii, 9). Yahveh t'a fait promettre aujourd'hui que tu seras pour lui un peuple qui lui appartiendra en propre, comme il te l'a dit, et que tu garderas tous ses commandements (id. xxvi, 18). Yahveh vous a pris et vous a retirés de l'Egypte, cette fournaise de feu, afin que vous fussiez un peuple dont il fît son héritage, comme vous l'êtes aujourd'hui (id. iv, 20). » On pourrait multiplier les passages où cette idée fondamentale est exprimée.

Pour qu'Israël pût s'acquitter de sa mission, il était nécessaire qu'il s'établît dans le pays qui lui avait été promis, et pour cela qu'il quittât l'Egypte, et c'est pourquoi si souvent il est dit de Yahveh qu'il a fait sortir son peuple d'Egypte. C'est le premier gage qu'il a donné à son peuple de son intention bien arrêtée d'accomplir sa promesse, et le signe visible le plus éclatant qu'il ait donné de sa puisssance, en lui promettant de surmonter tous les obstacles qui l'empêcheraient de quitter le pays de la servitude.

Le sommet de la loi mosaïque, ou si l'on veut la tête qui domine tout le corps, ce sont les dix paroles, le Décalogue. Moïse commence par proclamer la vérité fondamentale qui est à la base

Digitized by Google

de tout l'Ancien Testament. Il y a un seul Dieu, Yahveh Elohim, et il n'y en a point d'autre. Mais ce n'est pas seulement pour Israël qu'il y a un seul Dieu, c'est pour l'humanité tout entière. Moïse l'a déjà proclamé quand il a raconté la création de l'homme. Dès que l'homme paraît, le nom de son Dieu est Yahveh Elohim. Il est vrai que d'après les critiques il n'en est pas ainsi. Il faut corriger le texte du chapitre II de la Genèse. Il devrait y avoir Yahveh seul. Elohim est une addition récente due à un personnage inconnu qu'on nomme le rédacteur. Néanmoins, quand du temps de Néhémie les Lévites font une prière dans laquelle ils passent en revue rapidement les principaux événements qui précèdent l'établissement en Egypte, après avoir dit que Yahveh seul a créé les cieux et la terre et tout ce qui s'y trouve, ils continuent : « C'est toi, Yahveh Elohim, qui as choisi Abram. » Ici encore, dès qu'il s'agit de l'homme, le nom de Dieu devient Yahveh Elohim.

On a dit que le Décalogue était surtout négatif, mais l'on oublie que les premiers mots sont cette assertion fondamentale : « Je suis Yahveh ton Dieu, qui t'ai retiré d'Egypte, de la maison de servitude ». De cette assertion en découlent plusieurs qui ont naturellement une forme négative. Yahveh est le seul Dieu d'Israël, par conséquent aucun autre Dieu ne doit être placé à côté de lui et ne doit recevoir un culte. Cette défense est renouvelée à maintes reprises sous une forme différente, mais qui revient à ceci : Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face.

Ce qu'on peut appeler l'un des traits les plus caractéristiques de la religion de Yahveh, c'est qu'il n'y avait point de représentation de la divinité, contrairement à ce qu'on pouvait voir dans tous les cultes des nations qui entouraient les Israélites. Aucune figure quelconque n'était celle de Yahveh; les idoles étaient en horreur à Yahveh, même si elles étaient en métal précieux. On peut voir dans la forme détaillée du second commandement une allusion très claire à ce que les Israélites avaient vu en Egypte : « Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune ressemblance des choses qui sont là-haut dans les cieux, ici-bas sur la terre, ou dans les eaux sous la terre; tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point ». Ces mots se retrouvent identiques quand Moïse répète le commandement.

Digitized by Google

On voit qu'il avait devant le yeux tous les animaux auxquels les Egyptiens rendaient un culte, les oiseaux d'Horus ou de Thoth, les béliers ou les bœufs d'Amon et d'Apis, les crocodiles de Sebek, et tant d'autres.

Il est certain qu'une forme visible de la divinité était la base des religions païennes, c'était même un besoin, elles ne comprenaient pas un culte ou une adoration s'adressant à un être invisible. Et c'est là ce que les Israélites eurent le plus de peine à accepter. Dans leur histoire, on les voit sans cesse tombant dans l'idolâtrie. Et déjà dans l'épisode du veau d'or, ce qui les pousse à violer le commandement, c'est le besoin d'avoir un dieu qu'ils voient de leurs yeux : « Fais-nous des dieux qui marchent devant nous », disent-ils à Aaron. Celui-ci n'a nullement l'intention d'abandonner le culte de Yahveh, car après avoir bâti un autel, il crie et dit : « Demain il y aura fête en l'honneur de Yahveh. » Mais il cède au désir du peuple d'avoir une idole, de donner un corps à Yahveh, et il choisit la forme que bon nombre d'entre eux devaient avoir eue sous les yeux, le taureau Mnévis d'Héliopolis.

Le troisième commandement est aussi en rapport avec les idées du temps, au sujet de la divinité à laquelle on doit recourir par le serment. Ce dieu est l'être par lequel on doit jurer, et dont le nom est la garantie de la vérité des paroles de celui qui l'invoque. Nous trouvons dans les inscriptions égyptiennes des serments par le nom d'Amon ou de Râ. Même chez les Hébreux, on voit que jurer par Yahveh est un des signes distinctifs de ses adorateurs : « Tu craindras Yahveh ton Dieu, et tu jureras par son nom » (Deut. x, 30). En ce temps-là, dit Esaïe (xix, 18), « il y aura cinq villes au pays d'Egypte qui parleront la langue de Canaan et qui jureront par le Yahveh des armées. En ce même temps il y aura un autel à Yahveh ». Ainsi le serment et l'autel sont les deux caractéristiques du culte à Yahveh.

A cet égard, il est probable que les Hébreux du temps de Moïse ne différaient pas beaucoup des Orientaux d'aujourd'hui. Quiconque a vécu parmi eux a certainement été frappé de ce que le sens de la vérité n'existe que très faiblement chez eux ; le mensonge n'est pas jugé et condamné avec la sévérité qu'il mérite, même quand il est précédé du serment. Il n'est pas rare d'entendre un Arabe prononcer ces mots « Allah el Azim », par

Digitized by Google

le Dieu Tout-Puissant, au moment où il va dire un mensonge. C'est là évidemment ce que le commandement devait défendre : tu ne prendras pas Yahveh à témoin au moment où tu t'apprêtes à mentir. Tel est, semble-t-il, le sens original du commandement et dont l'application littérale se justifie de nos jours autant qu'alors.

Le commandement suivant est l'institution du sabbat. Il termine la série de ceux qui se rapportent à Yahveh. Le sabbat n'est pas une institution comme les autres, comme telle ordonnance de rituel ou de cérémonial. On remarque l'importance très grande qui est donnée à l'observation du sabbat. C'est que c'est le signe extérieur le plus marqué que l'Israélite reconnaît Yahveh comme son Dieu et qu'il veut le servir et lui obéir. « Surtout vous observerez mes sabbats. Car c'est un signe entre moi et vous, dans toutes vos générations, afin qu'on sache que c'est moi, Jahveh, qui vous sanctifie. Observez donc le sabbat, car c'est pour vous un jour saint » (Ex. XXXI, 12). C'est pourquoi la violation de ce commandement est punie de mort à l'égal de l'idolâtrie (Nomb. XV, 32), comme cela ressort aussi de l'abrégé des premiers commandements (Lév. XXVI, 1). « Vous ne vous ferez point d'idoles ; vous ne vous dresserez ni image taillée ni statue, et vous ne placerez dans votre pays aucune pierre ornée de figures pour vous prosterner devant elle, car je suis Yahveh votre Dieu. Vous observerez mes sabbats, et vous révèrerez mon sanctuaire. Je suis Yahveh ». Cette coutume, qui n'était pas en usage dans d'autres nations, devait les frapper et caractériser ainsi aux yeux des étrangers les adorateurs de Yahveh.

Ainsi les quatre premiers commandements complètent et développent cette affirmation du début : Je suis Yahveh ton Dieu. Ce Yahveh est le seul Dieu des Israélites qui ne doivent en adorer aucun autre ; il n'a pas de forme visible et il est défendu de lui en donner aucune. Son nom ne doit jamais être invoqué à l'appui du mensonge, et il demande à ses adorateurs de montrer qu'ils le reconnaissent pour leur Dieu et qu'ils veulent se soumettre à Lui, en observant strictement le sabbat.

Les commandements suivants contiennent les principes qui doivent régler les rapports des hommes entre eux, le devoir d'honorer ses parents, puis la défense du meurtre, de l'adultère et du vol. Le suivant, la défense du faux témoignage est bien

Digitized by Google

en rapport avec les mœurs de l'époque. Dans ce temps où les institutions judiciaires n'existaient pas, où l'on n'avait pas pour établir un délit les mille moyens que nous avons à notre disposition, la preuve devait presque toujours être le témoignage oral, la déclaration mettant la faute à la charge de l'accusé. Il en résulte que la parole avait une gravité bien autre que de nos jours. Un faux témoignage pouvait avoir des conséquences fatales pour l'homme contre qui il était dirigé. Et c'est pourquoi il est mis sur le même rang que les trois autres délits qui précèdent. Les Hébreux n'étaient pas seuls à l'envisager de cette manière. Dans le grand code civil et pénal de Hammourabi, dont il est bien possible que Moïse eut connaissance, les trois premiers articles punissent de peines sévères le faux témoignage.

Le dixième commandement, à notre connaissance, est spécial à la loi mosaïque. Il prescrit de se garder des sentiments qui peuvent conduire au meurtre, à l'adultère et au vol. C'est, qu'on me passe l'expression, une sorte de prophylaxie morale ; s'abstenir de la convoitise, c'est se préserver des crimes auquels elle conduit.

Voilà donc le fondement de la religion d'Israël, les dix paroles de Yahveh qui établissent les principes sur lesquels reposera sa vie religieuse et morale. Le simple bon sens nous dit que si Moïse doit être le législateur religieux d'Israël, si le peuple doit arriver en Canaan pour y installer et y pratiquer le culte de Yahveh, c'est par là qu'il faut commencer : enseigner aux Israélites que Yahveh est leur Dieu, et obtenir d'eux qu'ils s'engagent à le servir. Ces paroles si solennelles sont inscrites sur des tablettes de pierre qu'on transportera avec ce qui, au désert, sert de sanctuaire, car le Décalogue est le point vital de toute la loi.

A cet égard, mettant de côté toute espèce de considération religieuse, le récit de l'Exode est absolument conforme à ce qui a dû se passer. Moïse voulait fonder la religion de Yahveh, et voulait que le peuple d'Israël en fût le sectateur. Déjà en Egypte, quand il luttait avec le roi pour qu'il laissât partir le peuple, le motif qu'il invoquait, c'était le culte à rendre à son Dieu : « Laisse aller ce peuple afin qu'il serve Yahveh (Ex. VIII, 20 ; X, 3). Nous irons à trois journées de marche dans le désert,

Digitized by Google

et nous sacrifierons à Yahveh notre Dieu ». Aussi, après la libération, lorsque le peuple n'a plus rien à craindre du côté de l'Egypte et d'Amalek, il se met immédiatement à poser les bases de cette religion, et d'abord la pierre angulaire de l'édifice, les dix commandements. Qu'un texte d'une valeur aussi grande fût écrit et conservé avec un soin plus grand que le reste de la loi, cela n'a rien que de très naturel.

Ce qui suit immédiatement les dix paroles, c'est une série de ce que l'hébreu appelle les *jugements* (*mishpat*), et que les traductions françaises rendent par *lois*, c'est-à-dire les principes de droit et d'équité que les juges devaient appliquer dans les litiges ou dans les questions douteuses, et qui renfermaient une idée morale. Après cela viennent les *ordonnances*, les *khoukkim* (1), qui sont quelquefois des lois civiles, des instructions sur la lèpre et surtout tout le cérémonial, la construction du tabernacle, la séparation des Lévites comme prêtres, de la famille d'Aaron comme sacrificateurs, et tout le rituel relatif aux sacrifices. Tout cela fut enseigné et écrit successivement au cours du voyage, et souvent en raison des circonstances du moment.

Nous avons insisté plus haut sur ce que, pour les anciens, une religion ne consistait souvent qu'en un cérémonial plus ou moins grossier, et qu'une religion ne se concevait pas sans un culte extérieur. Le cérémonial était nécessaire à Moïse, c'était comme le vêtement de sa religion, ce qui la faisait reconnaître. Il ne pouvait pas s'en passer, et c'est pourquoi il l'a composé et institué d'une manière complète. Et, ce qui montre la valeur qu'il donnait au cérémonial, c'est qu'il en recommande l'observance en termes aussi pressants que celle du reste de la loi. On pourrait citer un grand nombre de passages, surtout du Deutéronome, où, lorsque Moïse insiste sur ce qui est le premier devoir des Israélites : de garder les commandements de la loi, il divise cette loi en plusieurs parties, très souvent en deux, les ordonnances *(khoukkim)* et les lois, jugements (*mishpatim*). « Vous exécuterez mes ordonnances, vous observerez mes lois et les pratiquerez » (Vers. syn., Lév. xxv, 18). Maintenant, « Is-

(1) La Vulgate traduit d'ordinaire *khoukkim* par *caeremonias*, quelquefois par *mandata* ou *praecepta*.

Digitized by Google

raël, écoute les ordonnances et les lois (1) que je vous enseigne » (Deut. IV, 1) (2). Dans ces passages, les ordonnances précèdent toujours les lois ; c'est une indication de la valeur qu'elles ont aux yeux de celui qui parle. C'est aussi ce que nous trouvons à propos d'Esdras : « Esdras avait appliqué son cœur à étudier la loi de Yahveh, à la mettre en pratique et à faire connaître aux Israélites les *ordonnances* et les *lois* (Esdr. VII, 10) (3). Quelquefois, nous trouvons *commandements* et *ordonnances* (Deut. X, 12 ; XXVII, 10 ; XXVIII, 45). D'autres fois, la loi est divisée en trois parties : les *préceptes* (*edoth*) ajoutés aux deux autres : les ordonnances et les lois (4) ou les commandements, litt. : les ordres (5). Une fois (Deut. XI, 1), nous trouvons quatre mots : les préceptes (litt. : ce que tu as à observer), les ordonnances, les lois et les commandements.

Ainsi, on le voit, la loi forme un ensemble, et quoique elle nous soit arrivée par morceaux séparés, elle n'en constitue pas moins un tout, c'est un corps dont le Décalogue est la tête.

La forme première de cette loi est reproduite dans l'Exode, le Lévitique et le livre des Nombres ; ce sont là les premières tablettes écrites par Moïse ; le récit du voyage dans le désert, au cours duquel il annonça aux Israélites la loi de Yahveh, dont le Deutéronome est la répétition partielle. Ainsi que nous l'avons dit, nous acceptons la tradition rabbinique sur ce point : c'est Esdras qui mit en ordre ces tablettes et qui les classa dans ces livres. Ce travail fut fait avant qu'il quittât Babylone pour rentrer dans le pays de Canaan. Nous avons soutenu ailleurs

(1) Je cite les passages d'après la version synodale, et je ne puis m'empêcher de faire remarquer le manque de précision de nos versions françaises. Dans le passage du Lévitique, la version synodale traduit *khoukkim* par *ordonnances*, ce qui me paraît le mot qui rend mieux le sens, et *mishpatim* par *lois*. Dans les passages du Deutéronome, c'est l'inverse, on ne sait pourquoi les *khoukkim* sont des *lois* et les *mishpatim* des *ordonnances*. Aussi, dans la citation que j'ai faite du Deutéronome, j'ai changé de nouveau les mots, et je conserve le mot *ordonnance* pour *khoukkim*.

(2) Voyez aussi Deut. IV, 5, 8, 14 ; V, 1 ; XI, 32 ; XII, 1 ; XXVI, 16.

(3) Vers. Syn. Les lois (*khok*) et les ordonnances (*mishpat*). Dans la lettre d'Artaxerxès il est dit qu'Esdras est instruit dans la connaissance des paroles de Yahveh et de ses ordonnances.

(4) Deut. IV, 44 ; VI, 20.

(5) Id. VI, 1 ; VII, 11 ; VIII, 11 ; XXX, 16.

Digitized by Google

qu'Esdras mit la loi de Moïse en araméen, et que plus tard les rabbins la firent passer dans le langage populaire de Jérusalem en adoptant l'hébreu carré, l'alphabet qui leur appartient en propre.

Il est clair que du fait de ces deux modifications il s'est produit des changements de détail, dans certains mots ou certains noms géographiques qui n'auraient plus été compris à l'époque où la dernière version a été écrite. Ça et là on peut avoir introduit des gloses explicatives et l'arrangement des tablettes peut ne pas être absolument chronologique. Mais tout cela ne porte pas sur l'ensemble qui est l'œuvre de Moïse, ses paroles et ses écrits, ces derniers présentés sous la seule forme qu'ils pussent revêtir au temps de Moïse et dans les circonstances spéciales où il se trouvait.

Cette œuvre est complétée et affermie par ce qui maintenant est le cinquième livre du Pentateuque, le Deutéronome, qui, d'après ce que nous enseignent les hébraïsants, s'appelle « la répétition de cette loi » (1). Ici encore si l'on se rapporte au temps, si l'on replace le livre dans le milieu et dans les conditions où on dit qu'il a été composé, on trouve qu'il y a accord complet. La forme particulière du Deutéronome s'explique parfaitement, et était commandée par les circonstances.

Dans tous les commentaires sur le Deutéronome, et dans toutes les théories faites sur son origine et sa date, on ne tient aucun compte de ce que la législation mosaïque est une législation orale ; elle est proclamée par Moïse à Israël qui est une assemblée d'auditeurs. Cette loi, les Israélites l'ont entendue, le mot est répété cent fois, c'est ainsi qu'ils en ont connaissance, et ils doivent s'en souvenir. Sans doute Moïse la rédigera dans des tablettes qu'il confiera à la garde des Lévites et dont on fera un dépôt, comme c'est le cas pour une foule de tablettes cunéiformes qui nous ont été conservées, mais l'Israélite n'en avait pas une copie dans sa tente ou plus tard dans sa maison. Ce qu'il connaissait de la loi, c'était ce qui s'était gravé dans sa mémoire. Or, on sait que cette faculté est bien plus développée chez les hommes qui n'ont pas d'écriture que chez ceux qui ont recours à des notes. La mémoire des nomades comme ceux d'Arabie est quelque chose d'étonnant.

(1) Driver, *Deuteronomy*, Introd., p. 1.

Digitized by Google

Néanmoins Moïse pouvait à juste titre penser que le souvenir de cette loi s'était plus ou moins effacé chez les Israélites. D'ailleurs, à la fin du long voyage dans le désert, il parlait à une génération qui n'était plus celle qui avait assisté à la scène de Sinaï ; celle des gens de guerre, ce qui, nous le supposons, veut dire les hommes en âge de porter les armes, avait disparu (II, 14). Qu'on se figure les sentiments qui remplissaient l'âme de Moïse au moment où il leur adressait ses dernières paroles. Israël allait enfin entrer dans le pays qui lui avait été promis, il en avait déjà conquis une petite partie. Moïse lui-même ne devait pas y entrer ; il savait que le couronnement de sa carrière lui était refusé et qu'il pourrait seulement voir ce bon pays du haut d'une montagne. Israël serait désormais abandonné à lui-même. Il n'aurait plus le gnide qu'il avait suivi pendant quarante années, celui qui avait fondé sa religion, le culte de Yahveh, ce culte qui était la propriété exclusive du peuple et sa raison d'être.

On comprend l'inquiétude qui devait le hanter. Sans doute, Josué était son successeur, mais serait-il assez fort, aurait-il assez d'autorité pour maintenir le peuple dans la voie qui lui était tracée, le culte de Yahveh ? Car si Israël abandonnait ce culte, c'était sa fin, il serait absorbé par les peuples voisins, il cesserait d'être l'élite de Yahveh, séparé des autres nations par la loi et les ordonnances qui lui avaient été prescrites. Et ainsi, ce qu'on pourrait presque appeler l'enfant chéri de Moïse, qu'il avait arraché à l'oppression des Egyptiens, que pendant quarante années il avait conduit au milieu de difficultés sans nombre, qui maintenant allait rentrer en possession de son héritage, Israël marcherait à une perte certaine.

Aussi Moïse se sent-il pressé d'adresser aux enfants d'Israël ses instructions dernières, et il le fait avec la chaleur que donne à son langage le fait qu'il va les quitter. Les paroles de Moïse, — car c'est ainsi que s'appelle le livre, — commencent par un rapide coup d'œil historique sur ce qu'ont été les quarante dernières années, sur les expériences par lesquelles lui et le peuple ont passé. Il répète le Décalogue en le commentant, il adjure les Israélites de toutes manières de garder les commandements de Yahveh, et de ne pas lui être infidèles comme ils l'ont été lorsqu'ils firent le veau d'or, et en d'autres occasions. Quelquefois il

Digitized by Google

cite un commandement ou une loi qu'il fait suivre d'une exhortation ou d'une promesse, d'autres fois il rappelle un épisode du voyage dans le désert. Dans toute cette première partie du livre qui va jusqu'au chapitre XI, on reconnaît l'orateur qui donne essor à ses sentiments, qui ne suit pas un plan régulier, mais qui est possédé de l'idée que pour les Israélites l'observation des commandements de Yahveh est une question de vie ou de mort. Il se laisse guider par la vivacité de ses sentiments ; il se répète, il revient sans cesse sur cet avenir qui est devant les Israélites : « Voyez, je mets aujourd'hui devant vous la bénédiction et la malédiction ; la bénédiction si vous obéissez aux commandements de Yahveh, votre Dieu, que je vous prescris aujourd'hui ; la malédiction si vous n'obéissez pas aux commandements de Yahveh, votre Dieu » (XI, 26). Dans toute cette partie, il est clair que quand il cite des commandements il le fait de mémoire. En particulier pour le Décalogue, il ne va pas chercher les deux tables de la loi dont il dit qu'il les a mises dans l'arche et qu'elles y sont demeurées (X, 5). C'est là ce qui explique les divergences légères qu'il y a entre le texte de l'Exode et celui du Deutéronome.

Dans la suite du livre, qui est proprement la partie législative, Moïse est plus précis ; on pourrait croire qu'il recourt à ses tablettes (XII-XXVI). Comme toujours, ce sont des lois proclamées devant l'assemblée réunie. Ici alors il y a des divergences notables, mais qui s'expliquent par le moment où les lois sont promulguées. Au Sinaï, on était encore loin de la terre promise, l'organisation du culte était la première préoccupation. Au pays de Moab, à la fin du voyage, c'était chose faite ; il n'y avait donc pas lieu de revenir sur la description du tabernacle, pas plus que sur d'autres lois ou instructions comme celles qui concernent la lèpre : « Prends garde à la plaie de la lèpre pour bien observer et pour faire tout ce que les sacrificateurs de la race de Lévi vous enseignent ; vous prendrez garde à faire comme je leur ai commandé » (XXIV, 8). Ainsi ces instructions détaillées que rapportent les chapitres XIII et XIV du Lévitique, il trouve inutile de les rappeler autrement que pour dire qu'il les a données et qu'elles doivent être respectées.

Certaines lois apparaissent pour la première fois, ainsi celles qui concernent les rois. Pour les critiques, c'est une preuve irré-

Digitized by Google

fragable que le Deutéronome est d'une origine très postérieure à Moïse et ne peut dater que du temps où la royauté était établie. Mais cette loi, comme beaucoup d'autres, a en vue l'avenir, et non l'état présent. Israël va se trouver au milieu de peuples qui tous sont sous la domination de rois, dont il a déjà abattu plusieurs. Il est vraisemblable qu'un jour Israël suivra cet exemple et voudra avoir un roi à sa tête. La loi est rédigée en vue de cette éventualité possible : « Quand tu seras entré dans le pays que Yahveh ton Dieu te donne, que tu le possèderas et que tu y demeureras, si tu dis : j'établirai un roi sur moi, comme toutes les autres nations qui m'entourent », ce roi devra être Israélite, il ne devra pas avoir beaucoup de chevaux comme les rois d'Egypte, ni un nombreux harem qui risque de le détourner de la bonne voie, ni de grandes richesses, surtout il devra étudier et se faire lire la loi de Yahveh, afin d'en pratiquer le contenu.

Une autre loi, que les critiques invoquent à l'envi pour établir la date récente du Deutéronome, c'est ce que l'on a considéré comme la centralisation du culte et le commandement de n'avoir qu'un sanctuaire. Le commandement est ainsi conçu (XII, 4) : « Vous rechercherez sa demeure dans le lieu que Yahveh votre Dieu aura choisi parmi toutes vos tribus pour y mettre son nom, et c'est là que tu iras. Vous apporterez là vos holocaustes, vos sacrifices... vous ne ferez pas comme nous faisons aujourd'hui, où chacun agit selon que cela lui semble bon... Vous passerez donc le Jourdain et vous habiterez dans le pays que Yahveh votre Dieu vous donnera en héritage... Alors il y aura un lieu que l'Eternel votre Dieu choisira pour y faire habiter son nom, c'est là que vous apporterez tout ce que je vous commande... Garde-toi d'offrir tes holocaustes dans tous les lieux que tu verras ; mais tu offriras tes holocaustes dans le lieu que Yahveh choisira dans l'une de tes tribus, et tu y feras tout ce que je te commande. »

On trouve déjà dans l'Exode (XXIII, 19) l'ordre d'apporter les prémices des premiers fruits de la terre « à la maison de Yahveh ton Dieu », et celui-ci : « Tu feras dans le lieu saint la libation de vin pur à Yahveh » (Nomb. XXVIII, 9). La condition essentielle pour que le commandement du Deutéronome fût exécuté, c'est qu'il y eût un lieu choisi par Yahveh pour y faire habiter son

Digitized by Google

nom. Moïse, quand il parlait ainsi, paraissait ne pas douter que lorsque chaque Israélite aurait sa demeure, il y en aurait une pour Yahveh. Or c'est ce qui n'arriva pas avant Salomon. Jusqu'à lui, l'arche fut toujours errante. Nathan le dit à David: « Ainsi parle Yahveh : Je n'ai point habité dans une maison ; depuis le jour où j'ai fait monter les enfants d'Israël hors d'Egypte jusqu'à ce jour ; j'ai voyagé dans une tente et dans un tabernacle ». Ainsi, ce que prévoyait Moïse ne s'était point encore accompli. Yahveh n'eut une maison que depuis que Salomon bâtit le temple. Et pour bien établir que c'était là le lieu que Yahveh avait choisi dans toutes les tribus pour y mettre son nom, que c'était là sa maison, Salomon, imitant la coutume des rois d'Egypte et d'Assyrie, mit dans les fondations un exemplaire de tout ou partie du Deutéronome. Il ne pouvait pas marquer mieux que son temple était « la maison » de laquelle Yahveh avait dit à David et à Salomon son fils : « C'est dans cette maison, et c'est dans Jérusalem que j'ai choisi parmi toutes les tribus d'Israël, que je veux à toujours placer mon nom » (II Rois XXI, 7). C'est là le livre de la loi qui fut trouvé par Hilkiah le grand-prêtre lorsqu'on fit de grandes réparations au temple sous Josias.

Ce n'est pas en une seule occasion que Moïse prononça les discours qui forment le Deutéronome. Plusieurs fois il est dit qu'il convoqua l'assemblée pour lui faire entendre les commandements. Après la partie proprement législative, viennent les bénédictions et les malédictions, puis le renouvellement de l'alliance, terminé par une mise en demeure solennelle de choisir entre la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Ensuite Moïse appelle Josué, lui remet la direction du peuple, il achève d'écrire les paroles de la loi, confie ce livre aux Lévites qui en auront la garde et qui le mettront à côté de l'arche. Après quoi, il prononce un cantique qui décrit en termes magnifiques ce que seront les rapports de Yahveh avec Israël. Ce cantique s'inspire des commandements, et surtout de celui-ci : « Il n'y a point d'autre Dieu que moi », et, par sa forme poétique, il pouvait facilement se graver dans la mémoire.

Ainsi que pour Jacob, ses dernières paroles sont la bénédiction qu'il adresse à ceux qu'il pouvait considérer comme sa famille, ses fils sont les douze tribus qu'il nomme toutes individuelle-

Digitized by Google

ment, puis il monte sur la montagne, où l'on ne retrouva pas même son corps.

Je ne m'étendrai pas sur la manière dont le Deutéronome a été écrit, ce qui au reste est sans grande importance. L'ensemble du livre est sa parole, dont il a rédigé la plus grande partie, comme il l'a fait pour toute la législation au cours du voyage dans le désert. Certains morceaux ont l'air d'être le titre ou le résumé de ce qui va suivre, et peuvent avoir été ajoutés par celui qui mit en ordre les tablettes de Moïse. Il est évident que le dernier chapitre n'a pas été écrit par lui, ni peut-être même celui de la bénédiction au peuple.

Néanmoins nous n'hésitons pas à l'affirmer, le Deutéronome est de Moïse. Eichhorn déjà soutient que le livre ne peut pas avoir un autre auteur. Si nous jetons un coup d'œil général sur ce qu'a été Moïse comme guide et chef du peuple et comme législateur, nous voyons que les discours du Deutéronome sont la fin naturelle et normale de sa carrière. Après lui avoir pendant des années fait entendre une loi dont il sentait tout le prix et dont l'observation était pour Israël une question vitale, quand il allait abandonner ce peuple et le laisser à lui-même, Moïse ne pouvait pas faire autrement que de lui rappeler en termes pathétiques que son existence dépendait de l'observation des commandements de Yahveh. Il devait laisser ce souvenir aux Israélites auxquels il s'était dévoué toute sa vie. C'était le dernier devoir qu'il avait à remplir. On pourrait à bon droit s'étonner que sa vie ne fût pas terminée par un pareil adieu. Les critiques trouvent que le langage de Moïse en cette occasion diffère de celui qu'il a tenu précédemment, et qu'on retrouve là le ton des prophètes. Depuis quand un père de famille sur son lit de mort, faisant aux siens ses dernières recommandations, parle-t-il de même que pendant sa vie, lorsqu'il leur donnait ses directions sur la manière dont ils devaient se conduire ? Moïse est dans une situation tout analogue : le Deutéronome, c'est la parole du mourant.

Si l'on veut bien repasser ce qu'a été la carrière de Moïse, toutes les vicissitudes qu'il a traversées, la tâche qu'il a eu à remplir, les difficultés qu'il a eu à surmonter ; si l'on pense que la passion qui a dominé sa vie, c'est l'établissement en Canaan

Digitized by Google

du peuple d'Israël et l'institution du culte de Yahveh, on ne peut que reconnaître à quel point le Deutéronome est en harmonie avec ce qu'a été Moïse, et que cette fin était celle qui devait terminer sa vie. Le Deutéronome est bien mosaïque, nous avons vu qu'il en était de même des quatre autres livres. C'est pourquoi malgré les sarcasmes des critiques, je n'hésite pas à déclarer que le Pentateuque est l'œuvre de Moïse.

5.

Il nous reste à examiner brièvement ce que les critiques ont mis à la place de la législation telle que nous la présentent les quatre derniers livres du Pentateuque.

Nous devons d'abord constater ce fait fondamental : il n'y a plus pour eux de législation mosaïque. Cet édifice majestueux, que nous croyions élevé par Moïse, n'est qu'une construction de date récente, à laquelle on a donné une patine ancienne, un vernis de vétusté, afin qu'elle inspirât du respect à ceux qui la considèrent et qui ainsi lui attribuent une origine beaucoup plus reculée qu'elle n'a en réalité.

Et ici, encore mieux que lorsqu'il s'agissait de la Genèse, je ne puis que repousser absolument cette manière de traiter les documents, et, comme le dit Fustel de Coulanges, de ne juger les faits qu'à un point de vue tout à fait personnel et moderne, suivant leur concordance avec ce que le critique juge possible ou vraisemblable. Ce qui sépare cette école de la Haute Critique, c'est une divergence fondamentale dans la méthode, c'est une vue totalement différente des lois de l'histoire.

La législation mosaïque est contenue dans quatre livres. Dans le premier il est dit à plusieurs reprises que Moïse écrivit d'abord la victoire sur Amalek, puis les dix commandements sur les tables de pierre et les lois à l'usage des juges, appelées *mishpatim*. A la fin du Lévitique, il est dit : « Tels sont les commandements que Yahveh donna à Moïse pour les enfants d'Israël sur la montagne du Sinaï ». De même, à la fin des Nombres : « Tels sont les commandements et les lois que Yahveh donna par Moïse aux enfants d'Israël dans les plaines de Moab ». Quant au Deutéronome, il est dit déjà dans le titre que ce sont

Digitized by Google

les paroles que Moïse adressa à Israël de l'autre côté du Jourdain, et à la fin du livre il est dit que Moïse acheva d'écrire cette loi, et la remit aux Lévites pour qu'elle fût déposée à côté de l'arche.

Nous avons mentionné plus haut (1) diverses occasions où il est dit que Moïse écrivit, mais ce qu'on trouve encore bien plus souvent, c'est que Moïse parla aux enfants d'Israël sur l'ordre de Yahveh. Ceci nous est répété à satiété tout le long de ces quatre livres. Quelquefois dans un même chapitre on rencontre deux ou trois fois à peu de distance ces mots : Yahveh parla à Moïse et dit : Parle... ou : Tu diras... Il n'est pas dans cette longue suite de lois un seul commandement ou une seule instruction dont il ne soit déclaré qu'elle est sortie de la bouche de Moïse qui l'a enseignée lui-même au peuple. Jamais personne d'autre n'est mentionné comme ayant fait ou proclamé des lois. Le Décalogue seul avait été prononcé par Yahveh lui-même. On se demande comment l'on pourrait dire plus clairement que Moïse est l'auteur de cette législation. Encore, si ce n'était dit qu'une fois ou deux en passant, mais c'est d'un bout à l'autre de ces livres qu'on le répète à profusion.

On parle quelquefois de la tradition qui attribue ces livres à Moïse. Ce mot peut tout au plus s'appliquer à la Genèse qui n'a pas de nom d'auteur ; mais ici il s'agit d'une assertion écrite qui revient à chaque instant. Et plus tard, quand on parlera de la loi, ce sera la loi de Moïse. Au moment de mourir, David fait une dernière recommandation à Salomon : « Garde ce que Yahveh ton Dieu veut que tu gardes, en marchant dans ses voies, et en observant ses lois (Vulg. *caeremonias*), ses ordonnances *(praecepta)*, ses jugements (*judicia*) et ses préceptes (*testimonia*) *selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse*. C'est conformément à la loi de Moïse que Jehohada purifia le temple » (II Chron. XXIII, 18). Ce sont les commandements de Yahveh prescrits à Moïse qu'Ezéchias s'applique à observer (II Rois XVIII, 6) et suivant lesquels il célébrera la Pâque (II Chron. XXX, 16). Manassé est infidèle à la loi de Moïse (II Rois XXI, 8). Josias, au contraire, revient à Yahveh... selon toute la loi de Moïse (II Rois XIII, 25) après qu'Hilkiah eût trouvé dans le temple le livre de

(1) Voyez p. 185.

Digitized by Google

la loi de Yahveh donné par Moïse (II Chron. xxxiv, 14). Zorobabel rentrant à Jérusalem bâtit l'autel des holocaustes selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse (Esdr. iii, 2). Esdras était un scribe versé dans la loi de Moïse (Esdr. vii, 6). On lui demande d'apporter de Babylone le livre de la loi de Moïse prescrite par Yahveh à Israël, qu'il lut ensuite dans l'assemblée (Néh. viii). Daniel aussi, dans sa prière, fait allusion à deux reprises à la loi de Moïse (ix, 11, 13).

Ces témoignages tirés de l'époque de Moïse et plus tard, paraissent assez concluants, si l'on veut bien « prendre les textes tels qu'ils ont été écrits, au sens propre et littéral ». Ils seraient certainement considérés comme plus que suffisants pour tout document qui ne serait pas, comme le Pentateuque, refait suivant un système auquel il faut qu'il s'adapte. Tels qu'ils sont, ces témoignages, la Haute Critique les rejette en bloc : Nous n'avons dans aucun commandement la parole de Moïse mise par écrit par lui-même ou par l'un de ses auditeurs. Moïse le législateur et son œuvre est la création d'un certain nombre d'auteurs de date très différente. C'est d'abord l'auteur judaïque, le Yahviste J, qui vivait en Judée, suivant les uns au ixe siècle, suivant d'autres au viiie. Son écrit, qui est surtout historique, ne contient que fort peu de dispositions législatives, un abrégé des instructions relatives à la Pâque, et quelques-unes des lois appelées jugements. L'Elohiste, l'écrivain Ephraïmite, suivant les auteurs, du viiie ou du viie siècle, rapporte le Décalogue et toutes les lois (*mishpatim*), qui furent édictées en même temps. Il décrit tout au long la scène du Sinaï dans laquelle les commandements furent proclamés. La partie législative de son écrit, pour n'être pas longue, n'en a pas moins une grande importance, parce que c'est avant tout le Décalogue.

Ne pouvant distinguer dans le texte ce qui appartient à J d'avec ce qui est à E, les critiques ont recours à un nouvel auteur qu'ils désignent par J E et qu'on nomme quelquefois le récit prophétique (*Prophetical narrative*, Bennett). On suppose qu'il a vécu aux environs de 630. Un plus grand nombre de commandements et de lois nous est apporté par les discours de Moïse, le Deutéronome. La majorité des critiques l'attribue à un Juif pieux qui, affligé de l'idolâtrie du peuple sous Manassé, composa une loi religieuse et cérémonielle qu'il mit sous le nom

Digitized by Google

de Moïse. Il cacha dans le temple le volume qui fut trouvé par Hilkiah sous Josias.

La plus grande partie de la législation, en particulier tout le cérémonial est l'œuvre d'une école de prêtres ou de juristes vivant à Jérusalem après le retour de l'exil, et qui avait en vue le nouveau temple. C'est ce qu'on nomme le Code Sacerdotal.

Il en résulte qu'il y n'a rien d'écrit de ce qu'on appelle encore la législation mosaïque, avant les quelques fragments que rapporte l'auteur judaïque du IXe siècle. Il n'y a donc pas lieu de tenir compte du passage du Livre des Rois où David recommande à Salomon de garder tout ce qui devait être gardé (φυλακήν), la loi dont il énumère les quatre catégories, *selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse*. Il n'y avait pas de loi écrite à cette époque, et surtout Moïse n'avait rien écrit. Il n'est pas possible aux critiques d'accepter un passage aussi directement contraire au système.

Nous allons maintenant examiner brièvement chacun de ces écrits, sauf J et JE dans lesquels la partie législative est de peu d'importance, et nous le ferons en nous fondant sur le principe formulé par un critique, le Dr Briggs (1), et qui diffère fort peu du nôtre ; l'écrit doit être en harmonie avec la place qui lui est assignée dans l'histoire, en ce qui concerne le temps, les lieux et les coutumes. C'est ce que nous avons toujours soutenu ; il faut replacer les textes dans le temps où vivait l'auteur, dans le milieu qui l'entourait, avec ses mœurs et ses habitudes. En dépit des conseils du Dr Briggs, il nous semble que la Haute Critique n'a guère suivi cette méthode.

Nous commençons par l'Elohiste. C'est à lui que nous devons le Décalogue et toutes les lois proclamées en même temps. C'est un auteur Ephraïmite vivant après que le royaume des Dix tribus s'était séparé de Juda. Il devait donc vivre à Samarie qui était la capitale du royaume, où à Béthel où Jéroboam avait institué son culte. Il était de ceux pour qui les habitants de Jérusalem n'éprouvaient que de l'antipathie. Comment cet Ephraïmite a-t-il réussi à se procurer le texte de la partie de la loi qui dominait tout le reste par son élévation, et qui était la base véri-

(1) *The Higher Criticism of the Hexateuch*, p. 2.

Digitized by Google

table, la pierre angulaire de la religion des Hébreux ? Et même ce texte de l'Ephraïmite a été considéré comme le texte original, puisque celui du Deutéronome n'en est que la répétition. Où l'avait-il pris ? Certainement pas dans le Pentateuque samaritain qui, d'après le système, ne devait pas plus exister que celui des Hébreux. On ne peut pas supposer qu'il avait eu accès aux tables de pierre déposées dans l'arche, si elles avaient été conservées.

Ainsi, d'après la Haute Critique, le premier texte écrit du Décalogue et des lois morales, les habitants de Jérusalem, les prêtres du temple, de la maison que Yahveh avait choisie pour y placer son nom, le devraient, non à un des leurs, non à un des Lévites préposé à la garde de la loi, mais à un étranger, un habitant du royaume schismatique où l'on adorait ou le veau d'or, ou Baal. Car, comme le texte serait d'une époque tardive, il daterait du siècle où vivait Josias ou peu avant. Auparavant les Israélites n'avaient pas de loi écrite sauf quelques fragments que rapporte l'auteur judaïque, dans lesquels il y a plusieurs prescriptions relatives à la Pâque, et une sorte de résumé où sont mêlés un ou deux des commandements, des lois et des ordonnances cérémonielles (Ex. XXXIV, 1-28). Et quel but avait l'Ephraïmite en écrivant ces commandements, en mettant en relief un législateur qu'il appelle Moïse ? A qui s'adressait-il ? Sur qui voulait-il avoir de l'influence, et quelle autorité pouvait-il avoir sur ses auditeurs ? Comment aurait-il réussi à faire accepter ses lois comme les commandements par excellence auxquels le devoir impérieux était de se soumettre ? Autant de questions auxquelles il est impossible de répondre.

Au lieu de ces suppositions si invraisemblables et si étranges de la Haute Critique, n'est-il pas bien plus conforme à la raison d'accepter simplement ce que dit le texte ? Moïse écrivit le Décalogue sur des tables de pierre qui furent déposées dans l'arche. Quant au reste de la loi il l'écrivit aussi suivant le procédé du temps, sur des tablettes qu'il remit aux Lévites pour qu'on les plaçât à côté de l'arche.

Nous avons vu que le Deutéronome : les derniers discours et les adieux de Moïse au peuple, correspondait absolument aux circonstances dans lesquelles on nous dit qu'il a été composé. Nous ne tenterons pas de réfuter en détail les hypothèses qu'on a

Digitized by Google

émises sur l'auteur et sur la date du livre. Elles partent toutes de l'idée que c'est un livre conçu et rédigé dans un but défini, tandis que, comme toute la législation mosaïque, et avec un caractère encore plus marqué que les autres livres du Pentateuque, c'est la reproduction du discours de Moïse, c'est la parole de Moïse mise par écrit. La parole a précédé le texte écrit, lequel n'est destiné qu'à le rappeler, et n'est pas une œuvre préméditée avec un plan que l'auteur s'est tracé d'avance.

Les critiques appuient beaucoup sur les divergences qu'il y a entre le Deutéronome et les livres précédents. On ne veut tenir aucun compte du fait que c'est une législation promulguée à des moments différents, le langage d'un seul homme qui ne pouvait être absolument le même au sortir d'Egypte qu'après quarante ans de séjour au désert, et après toutes les expériences qu'il avait faites. Moïse avait pu voir pendant ces quarante ans avec quelle facilité le peuple abandonnait le culte de Yahveh, et c'est pourquoi il insiste avec force sur l'obligation qu'est pour Israël l'observation des commandements de Yahveh, et sur les conséquences vitales qu'aurait pour Israël la fidélité au culte de Yahveh ou au contraire le rejet de sa loi. La législation du Deutéronome, encore plus que celle qui précède, a en vue l'avenir ; elle est destinée aux Israélites établis en Canaan. Elle ne pouvait donc pas, en beaucoup de points, être identique à celle du désert. Le texte hébreu fait la différence quand il indique les commandements donnés à Moïse sur la montagne du Sinaï (Lév. XXVII, 24 ; Nomb. IX, I, et ailleurs) et ceux qu'il a prononcés dans les plaines de Moab (Nomb. XXXVI, 13 ; Deut. I, 5).

Les critiques citent des phrases qui prouveraient l'origine du Deutéronome postérieure à Moïse. En voici une, par exemple, dont Kœnig dit que c'en est une des traces les plus évidentes (XXVI). Le chapitre commence ainsi : « Quand tu seras entré dans le pays que Yahveh ton Dieu te donne en héritage, que tu le possèderas et y demeureras... » Il s'agit donc bien de l'avenir, que Moïse ne verra pas. « Alors tu apporteras tes prémices au sacrificateur, puis tu prendras la parole, et tu rappelleras les bienfaits de Yahveh d'abord, la délivrance du joug de l'Egypte : Yahveh nous retira de l'Egypte à main forte et à bras étendu... *Il nous conduisit dans ce lieu et nous donna ce pays.* » Voilà qui ne peut pas avoir été dit par Moïse, et ce qui certainement est dû à un auteur plus récent.

Digitized by Google

Sans doute, si l'on isole cette phrase de son contexte, mais quand on la met à sa place, on voit qu'elle fait partie intégrante de l'instruction que Moïse donne à l'Israélite établi en Canaan.

Il est inutile d'insister sur la valeur d'une preuve comme celle-là.

Une autre phrase sur laquelle le même critique s'appuie pour contester l'origine mosaïque du Deutéronome, c'est ce qui nous est dit (III, 11) du lit de fer de Og, roi de Basan. Cette phrase-là, j'en conviens, n'est certainement pas écrite par Moïse. Mais il faut se reporter à la manière dont les anciens écrivaient, et dont leurs écrits nous ont été conservés. Que Moïse ait écrit lui-même la plus grande partie du livre, surtout la partie législative, c'est là ce qui est dit d'une manière positive, mais il est bien possible que quelques fragments de ses discours aient été rédigés par l'un de ses auditeurs, Josué ou tel autre qui savait écrire. Plus tard on mit en ordre ces tablettes ; ce fut probablement Esdras comme nous l'avons dit précédemment.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons soutenu dans plusieurs travaux : qu'Esdras, conformément aux habitudes des scribes assyriens ou babyloniens, avait mis en araméen des écrits en akkadien cunéiforme, et qu'ensuite aux environs de l'ère chrétienne, les rabbins les avaient transcrits en hébreu carré. Même les critiques qui rejettent absolument l'idée que les premiers écrits de l'Ancien Testament aient été rédigés en akkadien cunéiforme, et qui veulent y retrouver dès le début l'hébreu de la Bible actuelle, ne peuvent nier qu'il y eut à un moment donné une transformation importante, celle de l'ancienne écriture en hébreu carré. A ce moment-là il peut y avoir eu, outre l'écriture, quelques légers changements destinés à ce que nous appellerions moderniser le texte, à le rendre plus compréhensible à cette époque.

Pour nous, l'explication paraît assez simple, soit Esdras, soit les rabbins qui mirent le texte dans le langage de Jérusalem, y firent quelques additions pour en faciliter l'intelligence. Ce sont d'abord des titres, comme les premiers versets du livre, puis ça et là ce que nous appellerions des notes, que nous mettrions au bas des pages, et qu'ils intercalaient dans le texte, car ils ne savaient et ne pouvaient faire autrement. Ces notes ne modifient en rien le texte lui-même et ne donnent aucune indication quant à la date des livres, pas plus que lorsque nous publions un au-

Digitized by Google

teur ancien, les notes explicatives que nous y ajoutons ne sont une preuve que cet auteur ne peut être antérieur à notre temps. Ce qui est dit du lit de fer du roi Og est une note de cette espèce. J'en dirai autant des versets 6 à 9 du chapitre x qui interrompent le discours de Moïse.

Il y aurait lieu de mentionner ce qui, dans le Deutéronome, suppose l'existence des lois données antérieurement. J'en citerai un seul exemple, c'est ce qui est dit des lépreux (xxiv, 8) : « Prends garde à la plaie de la lèpre pour bien observer et pour faire tout ce que les sacrificateurs de la race de Lévi vous enseigneront ; vous prendrez garde à faire comme je leur ai commandé. Souviens-toi bien de ce que Yahveh ton Dieu fit à Marie ». Ainsi toutes les longues instructions relatives à la lèpre, le choix de la tribu de Lévi pour en faire des sacrificateurs, tout cela existe, et Moïse le rappelle sans le développer à nouveau ; on le comprend, il a des choses plus pressantes à dire à Israël. Les paroles de Moïse sont assez claires, néanmoins l'école critique attribue toutes ces longues instructions, qui remplissent plusieurs chapitres du Lévitique, au Code Sacerdotal, c'est l'œuvre post-exilique de l'école juridique ou cléricale de Jérusalem, et ils affirment que le Deutéronome ne présuppose pas la législation de P. Il nous semble cependant que ce passage est assez clair.

De tous les écrits qu'on veut retrouver dans les quatre derniers livres du Pentateuque, il n'en est aucun qui réponde aussi mal que le Code Sacerdotal, désigné par P, aux conditions indiquées par le Dr Briggs (1). D'après Driver, l'auteur serait un prêtre qui décrit l'âge de Moïse comme un exemple des principes qui devraient régler une théocratie idéale. Le Code sacerdotal est d'une époque postérieure à Ezéchiel. Cela ne veut pas dire qu'il ait été fabriqué (*manufactured*) par les prêtres pendant l'exil. Il est basé sur des usages préexistants du temple, et expose la forme qu'il ont prise en dernier lieu » (2). La législation de P est en harmonie avec l'esprit qui se montre dans Ezéchiel et sanctionne les pratiques qui commencent avec le retour de Babylone (3). Driver admet bien que Moïse a été le fondateur

(1) Voyez p. 214.
(2) *Introduction to the Literature of the Old Testament*, 3e éd., p. 135.
(3) Driver, *l. l.*, p. 131.

Digitized by Google

de la vie nationale et religieuse d'Israël, qu'on lui doit le Décalogue et le livre de l'alliance, et qu'en outre il a établi quelques-unes des institutions religieuses telles que la prêtrise attribuée aux Lévites. Plus tard ces principes furent développés, « et lorsque la caste sacerdotale eut acquis, par la fondation du temple de Salomon, un centre permanent, il est probable que le développement progressif et la systématisation firent des progrès plus rapides » (1). Cependant les lois de P, même lorsqu'elles contenaient des éléments récents, furent rapportées à Moïse, sans doute parce qu'à la base et à l'origine la législation hébraïque partait de lui et n'avait subi que des modifications graduelles.

Dillman (2), caractérisant P, l'appelle « un écrit savant reposant sur des recherches, du calcul et de la réflexion et montrant des connaissances variées, avec une forte tendance à la systématisation et à la forme schématique ». L'auteur appartenait sans doute à la classe centrale des prêtres de Jérusalem. Il est difficile d'assigner à l'écrit une date fixe à cause des transformations et de l'extension qu'il a subies pendant la période de l'exil et plus tard, et que révèlent l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Certaines parties de la Genèse doivent cependant remonter au temps des Rois.

Suivant le Dr Skinner (3), le Code Sacerdotal est la production d'une école d'écrivains juridiques dont la tâche était de systématiser la masse de prescriptions rituelles qui s'étaient accumulées chez la prêtrise de Jérusalem, et de développer la théorie de la religion qui en ressortait. Il paraît vraisemblable que l'auteur en est Esdras, ce fut son œuvre, dont il donna lecture à la célébration du jeûne ordonné par Néhémie (4).

Il est inutile de citer d'autres critiques, car l'opinion presque unanime est que le Code Sacerdotal est une œuvre post-exilique.

Examinons maintenant la théorie en replaçant le livre à l'époque où on nous affirme qu'il a été composé, et dans le milieu auquel il s'adresse. On nous parle de systématisation, de codification d'usages ou de commandements d'ancienne date,

(1) Driver, *l. l.*, p. 146.
(2) *Genesis*, 6e éd., p. XI.
(3) *Genesis*, Introd., p. LVII.
(4) Skinner, *l. l.*, p. LXVI.

Digitized by Google

qui remontent à Moïse et qui auraient été étendus et complétés après le retour de l'exil. Mais, je le demande, vit-on jamais une législation présentée sous cette forme? Et y a-t-il quelque chose de plus éloigné d'un code et d'un système que les quatre derniers livres du Pentateuque? Si vraiment les prêtres avaient l'intention d'édicter une législature, quelle est la raison qui peut les avoir engagés à adopter cette forme étrange?

Certainement s'ils avaient voulu codifier les lois de Moïse, en faire un tout, ce qu'on nous présente comme un système, ils avaient commencé par y mettre un certain ordre, ils auraient rassemblé les lois ayant le même objet, ils auraient fait quelque chose d'analogue au code de Hammourabi, où elles se suivent sans aucune interruption. Au lieu de cela, que voyons-nous? Un pêle-mêle de commandements, d'instructions et de lois, souvent coupées par des fragments historiques qui sont destinés à en montrer l'origine, ou même qui sont un récit sans rapport immédiat avec un commandement. Sans cesse une série de préceptes est interrompue par ces mots: Yahveh parla encore à Moïse en disant: Parle... et ces mots introduisent un précepte ou un commandement, souvent très court, qui a un tout autre objet que celui qui précède immédiatement. Peut-on supposer une école de prêtres et de juristes, formant une caste fermée, ayant un édifice sacré où était centralisé le culte, réglant ce culte non par un écrit qui serait un recueil de lois et un rituel, mais par une série de morceaux épars reliés entre eux par des fragments historiques, entre lesquels il y a quelquefois des divergences et où l'on trouve beaucoup de répétitions? Les auteurs de P, vivant à une époque où l'on savait ce qu'était l'histoire, devaient écrire un livre. Leur code devait avoir un plan bien arrêté, où les matières seraient sériées et se suivraient régulièrement. Au lieu de cela, nous avons un texte qui ne se comprend que si c'est un recueil de tablettes écrites à des moments différents, et qui ont été réunies et classées sans méthode bien arrêtée.

Les critiques admettent presque tous que la législation de P est en rapport avec le temple. Driver nous a dit que, se fondant sur des usages préexistants du temple, P nous présente la forme que ces usages ont prise en dernier lieu. Il m'est impossible de voir dans cette assertion des critiques autre chose

Digitized by Google

qu'une idée préconçue, et l'intention bien arrêtée de ramener coûte que coûte les écrits mosaïques à une époque tardive. Les lois sont pour les prêtres du temple. Comment se fait-il alors que le temple ne soit pas mentionné une seule fois ? On comprend que Moïse ne pût pas le faire. Mais l'Israélite pieux qui a écrit le Deutéronome et l'a caché dans le temple, comment n'a-t-il pas su nommer une fois la maison de Dieu ? Comment les prêtres qui ont ajouté tant de nouvelles prescriptions aux lois qu'ils considéraient comme mosaïques ne l'ont-ils pas fait ?

D'autant plus qu'un des prophètes avait parlé du temple et composé un rituel qui lui était destiné. La vingt-cinquième année de la captivité, Ezéchiel avait eu une vision du temple de Jérusalem. Il en décrit la forme, il en donne les dimensions. A ce temple est attaché tout un personnel de sacrificateurs, Lévites de la race de Tsadok, qui devront obéir à toutes les ordonnances *(khoukkoth)* de la maison de Yahveh et à toutes ses lois qu'il développe en détail, en indiquant le moment et l'endroit où les cérémonies devaient être célébrées. Ainsi les Israélites de l'époque de la captivité comprenaient ce qu'était le cérémonial d'un temple, et s'ils rebâtissaient le leur, le cérémonial qu'ils adopteraient et qu'ils reconnaîtraient serait celui qui aurait en vue ce nouveau temple.

D'après les critiques, c'est tout le contraire. P est postérieur à Ezéchiel et à la loi religieuse du prophète. Les prêtres du nouveau temple devront se conformer à des prescriptions très différentes, qui répondent à des conditions tout autres que celles dans lesquelles ils vivent.

La loi ne connaît pas de temple, pas de sanctuaire fixe, pas de maison de Yahveh à laquelle son nom soit attaché. Elle ne parle que d'un sanctuaire portatif qui se déplacera au cours du voyage. La construction en est réglée jusque dans les détails. C'est une tente faite d'étoffes telles qu'on pourrait s'en procurer au désert, et dont la couleur est indiquée. Le tabernacle doit abriter l'arche, qui est proprement le sanctuaire. Ici encore les dimensions, le bois dont elle est faite, le propitiatoire qui la recouvre, les barres qui doivent servir à la transporter, les anneaux dans lesquels on passe les barres, tout cela est décrit à deux reprises dans des termes presque identiques, une première fois à l'état de projet prescrit par Yahveh à Moïse, une seconde fois dans

Digitized by Google

le récit de l'exécution. On rapporte même le nom de l'ouvrier habile qui fit le travail. Or, dans le nouveau temple, non seulement il n'y avait pas de tabernacle, mais il n'y avait pas même d'arche. Ainsi tout le cérémonial qui lie les prêtres post-exiliques se rapporte à un sanctuaire dont on décrit minutieusement les les moindres détails, mais qui n'existe plus et qu'on ne songe pas à rétablir.

En outre, la plupart des prescriptions sont faites pour le désert et seraient inexécutables dans la ville de Jérusalem. Dans la loi mosaïque, le peuple est toujours représenté comme une tribu nombreuse qui se déplace, qui voyage dans le désert jusqu'à ce qu'elle atteigne le pays qui doit devenir son domicile. Jusque là, sa demeure, c'est un camp. Quel sens a pour les prêtres du temple l'expression *hors du camp* qui revient si souvent (Lév. VI, 21; VIII, 17 etc.)? Encore si l'on reproduisait une loi ancienne datant de Moïse, mais au contraire, c'est P qui parle ainsi, cette école de prêtres qui rédigeait une loi en vue du nouveau temple. Beaucoup de ces prescriptions ne peuvent même être exécutées que dans un camp au désert, et il ne s'agit pas de détails n'ayant qu'une valeur secondaire, mais au contraire de cérémonies de première importance et ayant un sens religieux profond. Ainsi le bouc émissaire qu'on fait sortir du camp et qu'on chasse dans le désert. Cela était facile quand il suffisait d'emmener le bouc assez loin pour qu'il ne pût revenir et rejoindre les troupeaux qui accompagnaient le peuple; mais comment, de la plateforme du temple, l'envoyer au désert ?

Que signifie aussi pour les prêtres de Jérusalem tout ce qui se passe à l'entrée de la tente d'assignation, toutes les convocations de l'assemblée près de la tente? Tout cela ne peut avoir aucun sens pour eux. Et quelle utilité pouvait avoir une loi cérémonielle destinée à un sanctuaire qui n'existait plus, laquelle devait être mise à exécution dans des lieux qui ne ressemblaient en rien à celui où s'élevait le temple, qui n'était pas même mentionné? Et, je le répète, il ne s'agit pas de reproduire des écrits anciens. Les parties de la loi qui jurent le plus avec les circonstances du temps et du lieu, telles que la description du tabernacle, sont composées par les prêtres du nouveau temple; et quand Esdras lisait au peuple qui venait de reconstruire son temple la loi qui devait régir le culte, loi que suivant certains

Digitized by Google

auteurs il avait peut-être écrite, il lui enseignait des prescriptions qui ignoraient le temple dont la reconstruction était pour eux le symbole de la résurrection nationale, qui concernaient un passé lointain et dont bon nombre ne pouvaient pas s'exécuter.

Quelle autorité pouvait avoir cette loi pour les auditeurs, pour les Juifs de ce temps qui se rassemblaient autour du nouveau temple? Elle ne pouvait avoir qu'un intérêt de curiosité, et il semble impossible qu'ils se sentissent liés par des commandements qui concernaient le tabernacle et l'arche, un sanctuaire du passé dont ils avaient peut-être entendu vaguement parler, et par des lois qui devaient avoir été données au nom de Yahveh par un certain Moïse qui n'avait pas laissé le moindre écrit. Quant à leur temple, comme il n'en était pas dit un mot dans cette loi, ils devaient en conclure que cette loi ne le concernait pas, et qu'ils n'avaient pas à s'en préoccuper dans leur culte.

En résumé, si nous examinons, d'après la méthode qui nous paraît la vraie, la loi mosaïque et surtout le Code Sacerdotal qui, d'après les critiques, en constitue la plus grande partie, nous arrivons à cette conclusion-ci : La théorie critique et notamment la composition du document P est en désaccord complet, « à la place qu'on lui assigne dans l'histoire, avec ce qui tient aux lieux, au temps et aux circonstances » (Briggs). Le lieu où on doit l'appliquer ne peut pas être le temple de Jérusalem; la loi est certainement antérieure à la construction du temple, et quant à la manière dont elle est écrite, elle ne peut pas être conçue par une école de prêtres ou de juristes qui auraient donné à leur code une toute autre forme. Ce qui seul explique la forme sous laquelle elle nous est parvenue, ce sont les circonstances du temps, et le caractère du peuple tels que nous les décrit le livre lui-même. Moïse a écrit la loi au cours du voyage, sur des tablettes, et il a terminé son œuvre par des discours qui ont formé le Deutéronome. La loi mosaïque a été écrite par Moïse et non par un nombre arbitraire d'auteurs inconnus, de l'existence desquels nous ne savons rien, pas même leur nom, et dont quelques-uns, comme l'Elohiste et le Yahviste, appartiennent à une catégorie d'écrivains inconnus à l'époque où l'on place leur activité. En un mot, la loi du Pentateuque est de Moïse.

EDOUARD NAVILLE.

Digitized by Google

ANALYSE

LA PRIÈRE

La première édition de l'ouvrage de M. Heiler sur la prière (1) a paru en 1918. Après deux ans, l'auteur en publie une seconde. Il a mené son entreprise à bonne fin, malgré la crise mondiale de la presse. Le courage de M. Heiler s'explique par le succès de la premiére édition. La seconde lui vaudra de nouveaux admirateurs. Vaste érudition, connaissance surprenante de la littérature philosophique et théologique, tant ancienne que moderne (2), sincérité absolue dans l'étude historique et psychologique du phénomène religieux, sens aigu des mouvements communs et des nuances infiniment différenciées de l'élan mystico-moral du genre humain, style d'une ordonnance et d'une clarté parfaites, — voilà des qualités qui placent M. Heiler aux premiers rangs des représentants actuels de l'histoire comparée des religions et de la psychologie religieuse. Né catholique, notre

(1) Friedrich Heiler, *Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 2e vermehrte und verbesserte Auflage. München, Reinhardt, 1920. 558 p. 8°.

(2) Voici, cependant, quelques ouvrages récents que l'auteur ne mentionne pas : *Concerning Prayer* (recueil de quatorze articles sur la prière par divers auteurs), Londres 1918, Macmillan ; H. E. Fosdick, *The Meaning of Prayer*, Londres 1919, Student christian Movement ; P. T. Forsyth, *The soul of prayer*, Londres 1916, Charles H. Kelly ; T. A. Seed, *The universal prayer, an anthology of prose and verse*, Londres 1909, Robert Culley ; J. T. Waddy, *The Lord's prayer*, Londres 1908, R. Culley ; A. E. Balch, *Prayer*, Londres, H. Kelly ; Mannes M. Rings, *Die Herrlichkeiten des Gebets*, Dülmen i. W. 1919, Laumann. L'auteur ne connaît pas les thèses de Montauban de Albert Léo, *Etude psychologique sur la prière*, 1905, et de Jean Fabre, *L'exaucement de la prière*, 1912.

Digitized by Google

auteur s'est émancipé de la tutelle intellectuelle de son Eglise. Il comprend à merveille les aspirations de la piété brahmanique et bouddhique, grecque et juive, mazdéenne et musulmane, luthérienne et calviniste. Mais il a conservé, en même temps, des affinités heureuses avec le mysticisme catholique. Cette orientation de son esprit, unie à une piété que l'on sent profonde, rend son livre doublement intéressant.

Il est difficile de résumer en quelques pages le contenu d'une œuvre de l'envergure de celle de M. Heiler. Essayons néanmoins de donner un aperçu des matières qui y sont traitées.

Dans l'introduction, l'auteur caractérise la prière en tant que phénomène central de la vie religieuse. Il cite à ce propos, entre autres théologiens, Auguste Sabatier (p. 1-4). Ensuite, il raconte les efforts de l'histoire, de la psychologie et de la philosophie religieuses pour saisir la nature et l'économie intime de la prière (p. 4-16). Enfin, après avoir exposé le but et la méthode des sciences religieuses (p. 16-26), il indique les sources où devront puiser ceux qui étudient le phénomène de l'oraison : ces sources sont les prières réellement prononcées dont le souvenir s'est conservé dans les diverses traditions religieuses, les prières modèles, les règles établies par les éducateurs de l'humanité en vue d'une spiritualisation progressive de l'exercice de la prière, etc. (p. 26-37).

Le corps de l'ouvrage est intitulé : *Les diverses formes de la prière*. L'auteur montre tout d'abord ce qu'est la prière des hommes primitifs (p. 38-147). Il décrit successivement les motifs qui poussent ceux-ci à prier ; les formes que revêtent leurs oraisons ; le rôle qui revient, dans les sociétés rudimentaires, à la prière individuelle et à la prière collective ; l'objet des supplications faites par les hommes à l'état d'enfant ; la conception des êtres surnaturels qu'ils invoquent et la nature des rapports qu'il y a, pour eux, entre les dieux et le monde. Quand un homme moderne prie avec simplicité, il reprend inconsciemment, conclut l'auteur, la tradition primitive (p. 148).

Suit une étude très fouillée de la prière rituelle, dérivée de la prière spontanée des primitifs (p. 150-156) ; de la « prière hymnique » dans ses allures naïves, ainsi que dans sa forme sacerdotale et littéraire (p. 157-190) ; et de la prière des Grecs au temps où leur civilisation était florissante (p. 191-201). Les prié-

Digitized by Google

res du peuple hellénique, lisons-nous, avaient toute l'énergie primesautière des prières de l'homme des premiers âges ; mais, spiritualisées, elles demandaient aux dieux, dont l'adorateur se sentait bien moins l'esclave que l'ami, la réalisation du « bien » et du « beau » dans les cadres d'une vie individuelle et sociale hautement « humanisée ». Cependant, l'esprit de prière propre aux couches populaires de la Grèce disparut avec la civilisation antique, dont il n'avait pas réussi à se dégager (p. 200-201).

D'autre part, ce sont les penseurs grecs qui, les premiers, ont soumis la pratique de la prière à une critique rationaliste. Les objections de la philosophie moderne s'y trouvent déjà presque toutes. M. Heiler traite ce côté du problème dans un chapitre remarquable intitulé : *Gebetskritik und Gebetsideale des philosophischen Denkens* (p. 202-219).

Les uns, dit-il, combattent la prière naïve pour des raisons morales. Ils n'admettent pas que l'on demande à Dieu des biens matériels, tels que le pain quotidien, la santé physique ou la prospérité de la patrie. Seule, la prière pour les dons spirituels leur paraît digne de Dieu et des hommes. Quelquefois, ils vont jusqu'à exclure de la prière la « demande », pour y substituer la résignation passive ou la contemplation. Ou bien encore, confondant les termes, ils appellent l'amour ou l'action bonne la « vraie prière » (p. 203-209).

D'autres contestent la légitimité de l'exercice de la prière pour des raisons d'ordre métaphysique. Ils rejettent l'anthropomorphisme de la notion religieuse de Dieu et la croyance à un mouvement d'action et de réaction entre Dieu et l'homme. Finalement, comme Kant, ils ne laissent subsister la prière qu'en tant qu'instrument pédagogique, destiné à faciliter à l'homme la conquête de la liberté morale (p. 209-219) (1).

Admettre ce genre de critique, déclare notre auteur, serait asservir la vie religieuse à un ensemble de règles qui lui sont étrangères (*einer Fremdgesetzlichkeit*, p. 217) et qui, forcément, la comprimeraient. Mais, pas plus que la magie rituelle, la critique philosophique n'a pu, ni ne pourra jamais détruire l'élan

(1) Il convient de joindre à cet exposé de M. Heiler la critique, quelque peu « positiviste », de la prière par M. Alfred Loisy, dans *La religion*, Paris 1917, Nourry, p. 291-299.

Digitized by Google

vital de l'esprit de prière inhérent à l'humanité. Cet élan ne cessera de se produire, en dépit des protestations de la raison pure et de la logique formelle (p. 219).

C'est ce que vient confirmer plus particulièrement l'histoire des manifestations spontanées de la prière dans *l'âme individuelle des génies religieux* (p. 220-409). Nous sommes ici au cœur de notre ouvrage.

L'auteur commence par exposer la genèse de la prière des prophètes. Celle-ci se dégage, à un moment donné, de l'étreinte des pratiques sacrificatoires et des cérémonies occasionnelles, pour devenir, plus ou moins rapidement, intime et constante (p. 221-224). Elle est conçue, non plus comme une œuvre humaine, mais comme une création de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme (p. 224-227). Ce qu'elle recherche, ce n'est plus l'acquisition des biens du monde visible, mais la communion avec Dieu et la certitude du salut (p. 228-229). Les initiateurs religieux croient à la toute-présence de Dieu. C'est pourquoi ils prient, non seulement dans les temples, mais en tous lieux et, de préférence, dans la solitude (p. 229-232). Ils combattent, certes, les pratiques grossières qui accompagnent fréquemment la prière des primitifs ; mais à la différence des objections de la philosophie, leur critique est essentiellement religieuse. Elle affermit et purifie l'esprit de prière, en rendant agissantes les aspirations secrètes et imprescriptibles de la foi (p. 232).

Comment, demande M. Heiler, l'esprit de prière a-t-il pu créer dans la *chrétienté* une phalange incomparable de personnalités religieuses, aussi nettement différenciées que durablement marquantes ? C'est parce que le christianisme traditionnel présente la synthèse la plus heureuse des deux types de piété auxquels on peut ramener tous les phénomènes de la vie religieuse : le « mysticisme » — représenté, au déclin de l'antiquité, par la spéculation néoplatonicienne, parente éloignée des religions de l'Inde — et le « prophétisme », réalisé dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'Evangile de Jésus-Christ (p. 233). Les mouvements de la prière propres aux grandes âmes chrétiennes dérivent presque exclusivement des prophètes de l'Ancienne Alliance, du Christ et des apôtres. Mais la fusion de ces éléments très particuliers avec ceux du mysticisme hellénistique, — dont l'orientation spirituelle était toute différente, — a produit, depuis

Digitized by Google

les enseignements de Paul et de Jean jusqu'à saint Augustin et aux grands inspirés du moyen-âge, un concert magnifique d'aspirations idéales, tantôt opposées et tantôt concordantes (p. 233-244). Quant à Luther et à Calvin, ils ont entièrement éliminé de leur prière la contemplation néoplatonicienne, et ils ont renouvelé, dans toute sa force et son originalité, l'esprit de prière des prophètes, de Jésus-Christ et des représentants du christianisme primitif (p. 245-246). Ce n'est que vers l'an 1550, que le mysticisme médiéval pénétra dans la piété protestante. Il donnera aux prières d'un Arndt et d'un Tersteegen un cachet pareil à celui des plus fameux mystiques catholiques (p. 246-247).

On attribuait autrefois aux tendances qualifiées de « mystiques » une origine chrétienne. M. Heiler s'applique à démontrer qu'il n'en est rien. Le « mysticisme », d'après lui, est né, non de l'Evangile, mais du néoplatonisme. Continuant l'œuvre de James, Hœffding, Eucken, Sœderblom et Seeberg (p. 248), il présente, dans leur antagonisme relatif non moins que dans leur accord profond, les deux types généraux qu'affecte la vie religieuse : la foi « mystique » et la foi « prophétique » (p. 248-283). Saisir l'une et l'autre dans leur structure intime, c'est montrer les deux voies que pourra suivre l'élan de la prière.

Le « mysticisme », écrit notre auteur, prend naissance dans l'atmosphère surchauffée des civilisations décadentes. Il exprime la nostalgie, plus ou moins morbide, des âmes désabusées pour qui le monde n'est qu'un obstacle à la spiritualité et qui cherchent le salut dans l'impassibilité d'une vie détachée des réalités concrètes (p. 250-255). La religion « prophétique », au contraire, procède de la saine et robuste foi des primitifs. Elle jaillit spontanément d'une volonté qui s'affirme, qui veut vivre et s'applique à transfigurer l'existence physique en la mettant au service de la vie de l'esprit. Elle est essentiellement confiante, active, héroïque (p. 255-257). Le but de la foi « mystique », c'est l'extase ; celui de la foi « prophétique », l'obéissance sobre et vaillante à la volonté de Dieu. La première est faite pour les âmes plutôt « féminines » ; la seconde, pour les tempéraments virils (p. 258-259).

Le Dieu du « mysticisme », c'est l'« absolu », dans son unité et sa béatitude infinie. S'abîmer dans l'insondable Mystère, telle est, pour le mystique, la voie de la félicité. Quant au Dieu du

Digitized by Google

« prophétisme », il est la suprême et sainte Volonté, qui a créé le monde et l'utilise à ses fins en faisant des hommes ses ouvriers et ses collaborateurs (p. 259-262). Le Dieu des mystiques plane, sans y intervenir, au-dessus des destinées de l'Univers, tandis que le Dieu des prophètes se révèle dans la nature et dans l'histoire du genre humain (p. 262-265). Celui-là se manifeste d'une manière immédiate et complète aux âmes qui se plongent dans sa plénitude ; celui-ci se fait connaître par l'organe de quelques serviteurs d'élite dont la volonté s'est unie à la sienne, de telle sorte que leur parole et leur vie feront autorité pour les croyants de l'avenir (p. 265-267).

Aux yeux des mystiques, le mal se confond avec l'attachement à la vie, et la rédemption, avec l'anéantissement de tout désir ; pour les disciples du Christ et des apôtres, le péché est la révolte contre la volonté de Dieu, et le salut, le rétablissement de la communion de l'homme avec Dieu par la repentance, le pardon et la sanctification (p. 267-269). Les « mystiques » considèrent la discipline morale comme un effort ascétique, destiné à les affranchir de la servitude du monde ; pour les partisans du « prophétisme », elle est la preuve suprême de la conversion, le « culte » véritable que Dieu demande (p. 269-271).

La foi « mystique » est individualiste, tandis que la foi « prophétique » assigne à l'homme sa place dans la société et en fait un serviteur de ses frères ; la première se suffit à elle-même, la seconde stimule le croyant à rendre temoignage et à conquérir les âmes ; l'une s'accommode des conceptions grossières du paganisme en en extrayant un enseignement ésotérique, l'autre se révèle, à leur égard, radicalement exclusive et les flétrit au nom d'un idéal dont elle ne saurait rien rabattre sans se renier (p. 272-276). Les mystiques n'attribuent nulle valeur positive au « monde » et à la civilisation ; les partisans de la religion « prophétique », au contraire, s'en emparent, pour conformer les réalités empiriques à la pensée de Dieu (p. 276-279).

L'ambition ultime du mystique est de sauver son âme, en lui assurant le retour à la gloire céleste ; le chrétien, par contre, espère, en servant le Christ, hâter l'établissement du règne de Dieu dans l'humanité (p. 279-281). Le mysticisme nivelle les antinomies, aussi bien dans le domaine de la pensée que dans celui de l'action, afin de ramener toutes choses à l'unité sublime

Digitized by Google

du divin; la religion biblique, au contraire, affirme formellement tous les contrastes, tous les antogonismes, et enjoint à l'homme de les surmonter par la foi et l'action mises au service de Dieu (p. 281-283).

Cet exposé fera comprendre le rôle de la prière dans l'une et l'autre forme de la piété.

Aux yeux des mystiques, elle se présentera comme l'élan qui détache les âmes du « monde » et les fait pénétrer, peu à peu, dans les ivresses de la vie divine (p. 284-288). Elle n'usera que rarement de la parole (p. 298-290) et entraînera les croyants, par la méthode raffinée de la *via purgativa*, de la *via illuminativa* et de la *via unitiva*, à une concentration croissante de leurs énergies spirituelles (p. 290-298), à la contemplation bienheureuse de Dieu, le « souverain bien » (p. 299-301), à l'adoration vibrante et aux actions de grâces (p. 301-302), au dépouillement progressif d'eux-mêmes (p. 302-306) et, finalement, à l'extase (p. 306-307), où sombreront tous leurs terrestres désirs (p. 307-309). M. Heiler décrit minutieusement les diverses étapes de l'ascension mystique (p. 309-317) — qui suppose une notion abstraite et « statique » du mystère de Dieu (p. 317-321), — ainsi que les nuances variées que présente la prière, dans ce mouvement ascensionnel des âmes, quand elle se teinte d'enthousiasme sacramentel (p. 322-331), d'érotisme religieux (p. 331-341), d'exaltation quiétiste (p. 341-345) ou de l'acosmisme inhérent à la recherche bouddhique du Nirvâna (p. 345-346).

La prière mystique, quoique dégagée des aspirations de l'eudémonisme et dépouillée de toute conception anthropomorphique de Dieu, n'en demeure pas moins, selon notre auteur, une prière véritable. Elle est tendre, détachée, solennelle, intense et saintement passionnée, mais ne possède ni le naturel, ni la simplicité, ni la puissance élémentaire et créatrice de la prière des prophètes d'Israël, de Jésus, des apôtres et des réformateurs (p. 346).

Celle-ci se trouve à l'opposé de la prière mystique. Comme l'oraison des primitifs, elle jaillit des douleurs de l'homme aux prises avec les difficultés de la vie et avec les jugements de sa conscience morale. Elle n'a rien de savant ni d'artificiel. Toute velléité spéculative ou contemplative lui est étrangère. Dans sa prière, le prophète ne dépersonnalise point son « moi », comme le fait le mystique; il l'affirme, au contraire, énergiquement;

Digitized by Google

car il se sait chargé par Dieu d'une mission pour les hommes. Ce qui le pousse à prier, c'est l'ardente et tenace volonté de servir Dieu en servant ses frères. Pitié, reconnaissance, amour, enthousiasme, tout prend dans son âme une force active, inconnue des mystiques (p. 347-354).

Parfois la prière jaillit du fond de son cœur, à l'ouïe des cris de douleur et d'espérance conservés par la tradition (p. 354-358); toujours, elle prend la forme de la plainte, de l'interrogation et de la demande (p. 358-361); toujours, elle réclame l'union ou la réconciliation de l'âme avec Dieu, le renouvellement de la vie spirituelle, la force et la pureté morales (p. 361-366); toujours, elle finit par s'élever, glorieusement, jusqu'à l'intercession, dont l'objet suprême sera le salut du monde, la venue, pour tous, du royaume des cieux (p. 366-369).

La Bible, grâce à sa manière instinctive et naturelle de voir la vie, n'interdit pas de demander à Dieu les biens indispensables à l'existence physique; elle engage même les hommes à se décharger sur lui de tous leurs soucis; mais elle n'en subordonne pas moins les intérêts temporels au désir, qui est aussi un devoir, de saisir le salut dans la communion de l'âme avec Dieu (p. 369-372).

Notre auteur met en relief les divers mouvements que produit dans l'âme l'esprit de prière sous sa forme « prophétique » (p. 372-393); et il montre le caractère essentiellement « dynamique », c'est-à-dire anthropomorphique, de la notion biblique de Dieu, ainsi que les conséquences pratiques qui en découlent (p. 393-407).

Pour illustrer ses remarques, M. Heiler donne la parole aux philosophes, aux poètes, aux peintres, aux musiciens célèbres. Leurs prières et leurs témoignages sur l'oraison ne manqueront pas de frapper les lecteurs (p. 410-420).

A ces manifestations de la vie intime, il joint une étude approfondie du rôle de la prière dans le culte public, depuis l'exil des Israélites à Babylone jusqu'à la liturgie catholique et au service religieux, tout « spirituel », des Eglises protestantes (p. 421-477). Suit un chapitre curieux sur la prière individuelle, considérée comme œuvre pie ou devoir ecclésiastique (p. 478-485). Enfin, l'auteur présente quelques réflexions suggestives sur l'« essence » de la prière, manifestation spontanée — sous les es-

Digitized by Google

pèces d'un commerce « personnel » entre l'homme et Dieu — de l'instinct de conservation matériel et moral, individuel et collectif de l'humanité (p. 486-495).

L'auteur rejette tout compromis entre la piété vivante et la spéculation rationaliste. Ou bien, dit-il, on admettra la légitimité de la prière et de ses prémisses métaphysiques ; ou bien on remplacera délibérément la prière par les rêves de la contemplation mystique. En dehors de cette alternative, tout est confusion (p. 495).

De nos jours, l'histoire des « dogmes », c'est-à-dire de la spéculation des théologiens et des corps ecclésiastiques, ne satisfait plus les chrétiens qui pensent. Ce qu'ils réclament, c'est une histoire universelle de la *piété*. M. Heiler, par son œuvre magistrale, répond en une large mesure à ce besoin nouveau.

Son écrit est l'œuvre d'un historien doublé d'un psychologue, et non le produit d'un apologiste. Il est en même temps une bonne action. En le lisant, on se sent pris du désir de participer à cette « vie de la prière » dont il évoque les multiples splendeurs.

FERNAND MÉNÉGOZ.

Note de la Rédaction. — M. Fernand Ménégoz a publié dans les *Annales de bibliographie théologique* (juin-août 1920, p. 28-32) l'analyse de quelques brochures de M. Friedrich Heiler, ainsi que de sa récente et très importante étude, intitulée *Das Wesen des Katholizismus* (München, Reinhardt, 1920, 143 p. in-8).

Digitized by Google

MISCELLANÉES

RÉFORMATION ET TEMPS PRÉSENT

Cette revue a rendu plus d'une fois hommage à la science historique très sûre et au talent littéraire de M. Auguste Lang, pasteur de l'Eglise du Dôme à Halle et professeur d'histoire ecclésiastique (1).

L'ouvrage que nous voudrions présenter ici, paru en 1918, est un résumé synthétique de son œuvre d'historien et de publiciste (2). Il est dédié à son Eglise en souvenir des vingt-cinq années de son pastorat. Il a rassemblé des articles de revues et de journaux, des conférences données ici et là, en Allemagne, à l'étranger, jusqu'en Amérique. C'est le théologien et l'historien qui y parle avec une autorité incontestée. Les faits sont présentés avec une grande sûreté critique. Très peu de renvois aux sources ! Le livre est principalement destiné au public cultivé. Mais nous y trouvons également le conducteur spirituel qui met sa science au service des paroissiens qui lui sont chers. Il croit fermement à la valeur constante de certains principes du type réformé, spécialement dans le domaine ecclésiastique, et il en suit le développement et les transformations jusqu'à nos jours. Ces principes, mieux pratiqués, augmenteraient la force d'expansion de la sève évangélique et agiraient d'une manière heureuse et utile sur l'ambiance générale. M. Lang réussit à faire respecter et même aimer sa conviction.

Son style contribue grandement à produire ce résultat. Ce n'est pas en vain que l'auteur a fréquenté les classiques de la littérature réformée, en particulier Calvin. La clarté et la précision du grand Picard a agi heureusement sur son historien (3). A la limpidité de l'exposé des faits M. Lang joint souvent l'élégance et l'humour. Qu'on s'en rende compte en lisant le joli récit intitulé : « Une histoire d'amour aux temps de Bucer et de Calvin » ! — La grâce de son style cadre bien avec le souffle de largeur confessionnelle qu'on respire dans ces pages. Très attaché au type réformé, comme on s'en rend aisément compte, l'auteur aime à montrer comment dans la grande époque des origines de la Réformation les principaux acteurs, Calvin, Luther, Mélanchton, Bucer cherchaient à rester unis entre eux à travers toutes les divergences de points de vue et de doctrine.

(1) Revue de théol. et de phil. N° 5, septembre 1913, pp. 384 et suiv.

(2) D. August Lang, *Reformation und Gegenwart*. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte und zum Verständnis Calvins und der reformierten Kirche. Detmold, 1918, Meyersche Buchhandlung, 339 pp. avec un index des noms.

(3) *Joh. Calvin, ein Lebensbild*. Leipzig, 1909.

Digitized by Google

Il ne sera pas inutile, je crois, de donner les titres des 14 travaux réunis ici :

1. Zwingli, Bucer, Calvin et leur place dans la littérature mondiale. — 2. La vie domestique de Calvin. — 3. Luther et Calvin. — 4. Mélanchton et Calvin. — 5. Une histoire amoureuse aux temps de Bucer et de Calvin. — 6. Principes d'une constitution ecclésiastique. — 7. L'origine et le sens primitif de l'organisation de la paroisse réformée. — 8. Wesel et les projets modernes de constitution ecclésiastique. — 9. Qu'est-ce qu'une paroisse réformée et quels sont ses devoirs ? — 10. La paroisse évangélique en face des luttes du temps présent. — 11. Le caractère théologique du catéchisme de Heidelberg. — 12. Les établissements d'instruction dépendant de la paroisse du Dôme à Halle. — 13. Albert Ritschl, historien de la Réformation. — 14. L'état actuel de la théologie allemande.

L'ordre dans lequel se suivent ces monographies, la mise en valeur des principes ecclésiastiques de la confession réformée jointe à la recherche du contact avec les expériences récentes faites dans l'Eglise luthérienne montrent suffisamment l'intention ferme de l'auteur de réveiller dans les temps actuels si troublés la conscience même de l'Eglise protestante entière. Pour atteindre ce but M. Lang nous ramène à la grande époque des origines, déterminant d'une manière heureuse chez Luther, Zwingli, Calvin, Bucer et Mélanchton les sources puissantes d'énergie qui actionneront pendant longtemps les grands courants de la culture mondiale. C'est à dessein aussi que l'auteur nous montre ces hommes aux prises avec les plus simples devoirs de tous les jours. Par là nous constatons comment la Réformation fut essentiellement une œuvre religieuse et morale. Les points d'accord sont d'ailleurs nombreux entre les deux chefs de ligne Luther et Calvin. Ils ont par là même jeté une semence d'union et de concorde dans leur volonté de rester unis. « Ils ont prouvé au berceau même du protestantisme que les divergences dogmatiques ne séparent pas nécessairement, qu'elles peuvent aller de pair avec de pacifiques dispositions et une vraie collaboration fraternelle au service de Dieu » (p. 134). Qu'on relise seulement les belles pages sur les rapports de Mélanchton et de Calvin !

Pour tout ce qui concerne la constitution de l'Eglise, l'auteur, en reconnaissant le cachet original et personnel imprimé à cette institution par Calvin, affirme comme il le fait ailleurs que Calvin a fait maint emprunt dans ce domaine à Bucer et à l'organisation strasbourgeoise. Son séjour de 1538-1541 dans cette dernière ville fut significatif à cet égard. Par Bucer lui-même et Strasbourg, plaque tournante pour le calvinisme ultérieur, plus d'une idée féconde issue de Luther ou de Zwingli parvint à Calvin et fut appliquée à Genève.

Les collèges d'anciens sont un point très fort du calvinisme et c'est pour s'être écartée du principe des anciens qui gouvernent au nom du

Digitized by Google

Christ que mainte Eglise a subi des déviations fâcheuses. Si une communauté du XVIe siècle sur sol germanique pouvait servir en quelque sorte de modèle, c'était bien l'Eglise de Wesel, sur le Bas-Rhin. Purifiée au creuset de la persécution dirigée par le duc d'Albe, elle a voulu être régie par une constitution strictement fidèle aux principes de Calvin, en 1568. Son isolement a favorisé aussi sa séparation de l'Etat. Au reste M. Lang, tout en faisant droit à une certaine autonomie de l'Eglise favorable à son développement, ne cache pas ses sympathies pour l'union de l'Eglise et de l'Etat ou plutôt pour un compromis entre l'Eglise de professants en germe dans le calvinisme et l'Eglise populaire affirmée aussi par Calvin (p. 192-232).

Le catéchisme de Heidelberg lui fournit l'occasion de montrer dans ce produit authentique de la Réforme protestante allemande un type doctrinal d'un calvinisme déjà adouci. Avec son caractère biblique et très paulinien, la prédestination y est beaucoup moins mise en évidence que dans la théologie de Calvin. Le catéchisme d'Heidelberg est essentiellement individualiste et pas assez social. Son but d'ailleurs a été atteint. Il a grandement contribué à former des hommes de conviction et de conscience. Les racines bibliques du catéchisme d'Heidelberg sont plus profondes encore que celles du calvinisme pur.

Les deux dernières dissertations nous conduisent à Ritschl, historien de la Réformation et à un tableau succinct, mais instructif et très clair, de la théologie allemande en 1913-14. C'est dire que nous sommes ici en pleine actualité. M. Lang relève avec force dans l'œuvre du grand chef de Göttingue, l'insuffisance de son information sur Calvin et la partialité de son jugement sévère sur le réformateur. Ailleurs, il reproche aussi à Ritschl d'avoir pris trop au rabais le principe de la justification par la foi chez Luther. Néanmoins il rend justice à sa méthode et lui accorde le grand mérite d'avoir affranchi l'histoire de la Réformation du dogmatisme philosophique étroit de Baur et de l'école de Tubingue.

Dans le tableau général de la théologie allemande nous avons une vue d'ensemble, comme à vol d'oiseau, des deux courants de gauche et de droite, sortis de Ritschl lui-même. Notons en passant une bonne caractéristique de l'école de l'histoire des religions (p. 325-330). M. Lang se classe lui-même, comme historien, dans un groupe de théologiens réformés dont plusieurs sont jeunes encore et n'ont pas dit leur dernier mot.

Remercions M. Lang d'avoir rassemblé dans cette gerbe autant d'épis de valeur. Ces travaux seront consultés avec fruit par le savant. Leur inspiration si élevée, large et courageuse, l'effort si loyal et réussi de vulgarisation contribueront aussi certainement à réveiller l'intérêt, le zèle et l'amour dans l'Eglise réformée d'Allemagne et bien au-delà de ses frontières.

CH. SCHNETZLER.

Digitized by Google

F. HEMAN

L'œuvre du professeur de philosophie de Bâle est peu connue dans son ensemble. Né en 1839 à Grünstadt, dans le Palatinat bavarois, il arrive à cinq ans à Bâle. Son père, d'origine israélite et professeur de collège, s'était converti au christianisme dans sa jeunesse. Frédéric Heman suivit à Bâle les cours du Danois Steffensen, qui a exercé sur tous ses étudiants une si profonde influence. A Tubingue, il entendit Beck. Kant et Schelling furent ses penseurs préférés ; il leur a consacré plusieurs études et des dissertations. Après un court stage pastoral dans le Palatinat, la société bâloise des Amis d'Israël l'appela en 1874 au poste de secrétaire et de missionnaire. Cet appel fut décisif et orienta toute sa vie. Après avoir refusé à deux reprises (en 1883 et en 1888) la chaire de dogmatique, puis celle de morale, il accepte une chaire extraordinaire de philosophie et de pédagogie à l'université de Bâle, et l'occupe jusqu'à la fin de sa vie. Son influence sur la jeunesse universitaire fut considérable. Il est mort le 3 avril 1919.

Il nous reste de lui deux livres de valeur. C'est d'abord sa *Geschichte der modernen Pädagogik* (1904), qui a eu quatre éditions, et qui forme le digne et curieux pendant de celle de Th. Ziegler. C'est ensuite sa *Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems*, 600 p. (Calw, 1908), d'un intérêt palpitant, d'autant plus que les monographies de cette envergure sont rares. L'auteur raconte les origines de la Mischna et du Talmud ; il narre l'histoire des Juifs sous l'empire byzantin, à Rome, en Espagne, dans les pays de l'Islam ; puis il consacre des chapitres isolés aux Juifs de France, d'Angleterre, d'Italie, d'Allemagne, de Pologne, des pays orientaux, jusqu'aux temps les plus récents. Heman a mis dans ce livre de haute portée scientifique tout son amour de missionnaire convaincu et toute l'expérience d'une vie consacrée au peuple juif.

Nous ignorons ce que sera le cours de logique que nous promettent ses amis, mais nous croyons que son histoire du peuple juif sera pour longtemps le *standard work* en la matière. Sans dissimuler le moins du monde son caractère scientifique, ce livre est accessible à tous les amis du peuple hébreu (et y a-t-il des chrétiens qui ne soient pas de ce nombre ?) L'intérêt pour la Mission parmi les juifs est très faible chez nous. Et pourtant sur les treize mille Juifs de Suisse, nos trois cantons romands en comptent chacun plus de mille. L'œuvre possède un agent zélé et instruit ; mais il semble que, comme trop souvent, nous oublions le prochain pour le lointain.

La noble vie de Frédéric Heman, qui savait si bien concilier le travail scientifique et l'activité pratique, n'aura pas été stérile. Son exemple stimulera tous ceux qui ont à cœur le problème juif, complexe entre tous, et son œuvre les éclairera et les renseignera.

Après les travaux de Graetz et de Philippson, pour ne pas parler du vieux Basnage, il était temps qu'un chrétien, qui fût aussi un historien de race, entreprît la tâche dont Frédéric Heman s'est si brillamment acquitté.

E. P.-L.

Lausanne Imp. La Concorde

Digitized by Google

UNE CORRECTION AU TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT : II PIERRE III 10

Le monde passera; ce superbe édifice
un jour s'ébranlera jusqu'en ses fondements.
Ta sagesse, grand Dieu! ta bonté, ta justice
subsisteront dans tous les temps.
Louis RACINE.

I

Le témoin le plus ancien qui connaisse sûrement cette épître pseudépigraphe est Hippolyte le Romain, disciple d'Irénée de Lyon; il ne la reconnaît d'ailleurs pas pour canonique. Cela remonte au commencement du troisième siècle (1). Irénée semble l'avoir ignorée, et Clément d'Alexandrie, qui lui est de peu postérieur, n'en avoir pas eu connaissance (2). Pour Origène, un peu plus tard, cette épître rentre dans les ἀντιλεγόμενα (3). Le *corpus* canonique des épîtres dites catholiques, qui la renferme, s'est formé approximativement aux environs de l'an 200 (4). Cela n'a pas empêché que la IIe épître portant le nom de Pierre ne fût, encore au quatrième siècle, tenue pour fort suspecte en Syrie et dans l'Eglise d'Occident.

A quelle date fut composé ce petit écrit, inquiétant comme le faux qu'il est (5), mais intéressant à plus d'un titre? M. Moffatt,

(1) J. LEIPOLDT, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, p. 252 et n. 2. Hippolyte *in Daniel.*, de l'an 203 ou 204 selon HARNACK, *Chronol. der altchristl. Litter.*, II, p. 250.

(2) J. MOFFATT, *Introduction to the Liter. of the N. T.*, 3e édit., p. 371 au bas.

(3) J. LEIPOLDT, *op. cit.*, I, p. 237.

(4) *Id.*, p. 232.

(5) On y reviendra plus loin. Le jugement : *falsata epistula, quae licet publicetur non tamen in canone est*, qu'on attribuait au catéchète alexandrin Didyme l'Aveugle (4e siècle), n'est d'après M. E. KLOSTERMANN très probablement pas de lui. Voy. J. LEIPOLDT, *op. cit.*, I, p. 239, n. 4. Mais le prédicat n'en est pas moins juste à notre avis. A quand remonte-t-il?

Digitized by Google

op. cit., p. 317, estime qu'il pourrait ne pas être antérieur à l'épître de l'Eglise de Smyrne narrant le martyre de Polycarpe : or, celle-ci, dont on admet généralement l'authenticité, se place entre les années 155 et 157 (1). Plus loin, *op. cit.*, p. 367, milieu, M. Moffatt relie l'épître II de Pierre au κήρυγμα et à l'*apocalypse* qui circulaient sous le même nom, et il la situe vers le milieu du second siècle, pas plus tard ; cf. *ibid.*, p. 372 : elle pourrait avoir été composée vers 150. L'écart n'est pas grand. Pour Harnack, *op. cit.*, I, p. 469-70, on peut hésiter entre 160-175 ; peut-être remonterait-elle même à quelques années plus tôt. La question de date est trop obscure pour pouvoir être élucidée avec une certitude absolue ; celle du pays d'origine est également insoluble dans l'état actuel de nos connaissances. Ce qui reste indéniable, c'est que notre épître est pseudépigraphe, et il est fort probable que son auteur n'a pas cru devoir faire trop de lumière autour de son apparition (2).

On peut donc raisonnablement croire que ce bref (et difficile) écrit, sorte d'homélie sous forme d'épître, date de la seconde moitié du deuxième siècle, et plutôt de son commencement que de sa fin ; et l'on constate qu'il a été tenu isolément pour canonique dès le début du troisième siècle. Il n'est ainsi pas très longtemps resté dans l'ombre qu'il a peut-être recherchée. Mais cela n'empêche pas que son texte ne soit en fort mauvais état. On en a cherché la raison dans le fait que cette épître n'aurait pas été très répandue : voyez par exemple les critiques mentionnés par M. Moffatt, *op. cit.*, p. 372, au bas. A mon sens, cela ne prouve pas grand'chose : les chances d'altération d'un texte, quel qu'il soit, croissent avec la fréquence des copies, abstraction faite de l'intérêt dogmatique qui peut tendre à le vicier. Tout ce qu'on peut supposer, c'est qu'il n'a probablement pas été fait d'édition soignée de notre écrit — les papyrus nous ont fait mieux comprendre ce que cela signifie — parce qu'on ne l'en jugeait pas digne. Pendant environ une génération et demie, il semble être resté dans une ombre prudente. Qu'il soit fort délabré est aussi normal qu'indéniable.

(1) Voyez *Textes et Documents (T. et D.)*, p. p. Hemmer et Lejay : *Les Pères apostoliques*, III, p. A. Lelong, p. LXVI et suiv. — M. Moffatt oppose ainsi notre écrit aux autres épîtres du même groupe, qui, elles, sont antérieures.

(2) Voyez encore, sur la place de II Pierre dans le canon, Th. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, p. 310 et suiv.

Digitized by Google

Dans sa magistrale *Introduction to the N. T. in the Original Greek,* — où les philologues peuvent toujours beaucoup apprendre — Hort avec Westcott croyait encore devoir poser la question suivante, que je traduis d'après l'édition revue de 1896, au § 365 : « *Y a-t-il en fait des passages* (du N. T.) *où nous soyons forcés de reconnaître une corruption du texte dans tous nos documents?* » (1) Il y répond sans hésiter par l'affirmative. Pour un philologue — et j'entends ici ceux-là seuls qui ont quelque idée du formidable problème posé par la constitution et la transmission des textes du Nouveau Testament — cela ne saurait faire doute. Hort choisit comme exemple topique le passage II Pierre III, 10, auquel il revient à la suite de son *Introduction*, dans ses *Notes on Select Readings*, p. 103. Le texte étant indiscutablement corrompu, sans qu'on ait réussi, à notre avis, à l'amender, il nous incombe de le corriger. Car j'avoue ne pas voir pourquoi la main prudente du médecin renoncerait à tenter la guérison d'une plaie, si petite soit-elle, que la main de l'homme a faite au corps sacré du Nouveau Testament. Et je comprends moins encore comment on peut chercher à tirer un sens juste d'un texte qu'on sait faux. Méthodiquement donc, une fois reconnue la corruption du texte, il faut essayer d'en découvrir l'origine, d'en donner la raison, d'en déterminer les modalités; où, si l'on préfère, il faut montrer pourquoi elle s'est produite et comment elle s'est propagée. Ensuite, il faut tâcher de restituer une leçon qui, tenant compte de la corruption, offre le meilleur sens possible. Je crois qu'ici le remède est aussi facile et sûr que la corruption est certaine, et je serais reconnaissant à des spécialistes, plus compétents que je ne le suis, de bien vouloir m'en dire leur sentiment.

II

Voici donc le texte II Pierre III, 10, tel qu'il nous a été transmis, et cité d'après l'excellent *Novum Testamentum Graece* d'A. Souter, Oxford 1910. Nous l'avons, bien entendu, comparé avec d'autres éditions. Ἥξει δὲ ἡμέρα Κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ

(1) Ce qui est souligné dans le présent travail l'est par nous, sauf avis contraire.

Digitized by Google

οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται. C'est le dernier mot qui nous intéresse; et voici le témoignage des manuscrits. Une série, dont l'*Alexandrinus* (A), donne κατακαήσεται, leçon qu'attestent (soi-disant) quelques manuscrits de la Vulgate latine (1); en outre : une version syriaque, une égyptienne, la version éthiopienne. Le *Sinaiticus* (ℵ) et le *Vaticanus* (B), avec d'autres, portent εὑρεθήσεται, ainsi que d'autres branches de la version syriaque et de l'arménienne. Ce mot, la branche sahidique de la version égyptienne en a modifié le sens par l'adjonction de la négation, d'où l'on suppose οὐχ εὑρεθήσεται dans l'original, ce qui n'est pas certain; je crois pour ma part que le traducteur a vu dans son texte une sérieuse difficulté et a cru pouvoir y remédier ainsi. Il n'y avait plus qu'un pas à faire dans cette direction; il a été fait par C (*Codex Ephraemi rescriptus* ou les fragments de Paris, du cinquième siècle) qui transforme οὐχ εὑρεθήσεται, d'où qu'il l'ait eu, en ἀφανισθήσονται au pluriel. Pour le détail, je renvoie à l'édition Souter; elle donne κατακαήσεται dans son texte.

Les versions latines méritent un examen à part. En une de ses formes, la *latina vetus* omet le mot en litige; celle qu'il est convenu d'appeler Vulgate, et qui est en fait la version de Jérôme, supprime tout le dernier membre, de καὶ γῆ jusqu'au mot de la fin inclus. Voici d'ailleurs son texte pour le passage tout entier, d'après l'édition mineure de H. I. White du *N. T. latine secundum editionem Sancti Hieronymi*, Oxford 1911 : « *Adveniet autem dies Domini ut fur : in qua caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur.* » Tel, le consensus des mscr. A D F V; les mscr. C G et les éditions Sixtine et Clémentine y ajoutent ceci : « *terra autem* (ou : *et terra*) *et quae in ipsa sunt opera* EXURENTUR. » Pour la Vulgate, c'est ainsi tout le dernier membre de phrase qui faisait difficulté; quand certaines versions latines ont traduit le mot extrême du texte grec, elles l'ont rendu par *exurentur* : elles lisaient donc, sinon κατακαήσεται, du moins chose analogue. Mais rien ne permet d'affirmer que κατακαήσεται ait vraiment été le verbe qui exprimait cette idée dans l'original. Peut-être même peut-on en relever un indice assez sérieux, comme on le verra tout à l'heure.

(1) On verra dans la suite pourquoi je me permets ce *soi-disant*. Sur les autres versions, je ne puis porter de jugement, et le peut-on avec précision?

Digitized by Google

Il me paraît enfin qu'on est en droit de négliger sans inconvénient les divers témoignages patristiques à plusieurs de nos leçons manuscrites; ils n'apportent rien de nouveau que pour l'histoire du texte, non pour sa constitution.

Le texte grec de l'édition von Soden, Göttingen 1913, imprime l'autre leçon : εὑρεθήσεται, comme Westcott-Hort; M. Souter s'est borné à la mettre en évidence dans sa note. L'appareil critique n'ajoute rien d'essentiel; la variante antécédente λυθήσονται trouve son écho dans le pluriel καταλυθήσονται faiblement attesté, aussi bien que dans ἀφανισθήσονται, dû d'ailleurs évidemment à la pluralité des sujets. Ce dernier mot n'est pas justifié ici par le fait qu'il se trouve dans l'épître de Jacques IV, 14 : ποία ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη : même verbe, rien de plus; contexte différent. Et que nous sert-il, à propos de καταλυθήσεται, de savoir que I Cor. III, 15 se lit εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται? Ces deux soi-disant illustrations, indiquées par von Soden, ne nous sont ici d'aucune utilité; il suffisait de feuilleter un dictionnaire pour les trouver (1). Elles ne jettent point de lumière sur notre texte; elles obscurcissent un appareil critique déjà suffisamment malaisé à déchiffrer. Mais, puisque nous avons mentionné le passage de Paul, voyons au moins comment le rend la Vulgate latine. « *Si cuius opus* ARSERIT, *detrimentum patietur.* » N'est-il pas licite d'en inférer provisoirement que, dans la IIe épître de Pierre, celui qui traduisait le texte original par *exurentur* n'y lisait probablement pas καταλυθήσεται? *Ardere* et *exuri* se différencient en effet par plus qu'une nuance. Je sais bien que cela n'est pas absolument probant, puisque, dans ce dernier passage, c'est précisément la Vulgate qui nous manque, et que nous ne pouvons ainsi pas la comparer à I Cor. III, 15. On y reviendra plus loin.

En définitive, il ressort clairement de l'examen du texte que nous restons en présence de deux seules leçons. Les voici : κα γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται d'une part, et εὑρεθήσεται d'autre part. Les autres n'en constituent que des variantes

(1) Du second texte, il suffit de lire l'interprétation que donne ORIGÈNE, *contre Celse*, IV, 13 (p. 283, 15 suiv., Koetschau), pour se rendre compte qu'il ne saurait ici s'agir d'un embrasement universel et final. Celui-ci est traité dans les deux chapitres précédents. — Le premier texte est encore moins pertinent.

Digitized by Google

secondaires ou dérivées; où, pour parler avec le maximum de précision, εὑρεθήσεται a engendré une série de corrections qui ne sont pas recevables. On voit immédiatement qu'il est impossible d'expliquer paléographiquement une des deux leçons par l'autre — en apparence du moins — et de les ramener par ce moyen à une seule; quant aux différences de sens, elles sont également incommensurables et irréductibles à l'unité. En outre, les deux leçons ne correspondent pas rigoureusement aux grandes branches du texte, telles que les ont déterminées Westcott et Hort; on le reconnaît au fait que A et C, congruents en général, ici divergent. Devant cet état de fait, il semble qu'en général on ait jusqu'à présent choisi d'après ses préférences l'un des deux sens ou l'un des deux textes. Mais il me paraît aussi que, d'entrée, on peut encore poser ceci : κατακαήσεται, dans le contexte du passage tout entier, donne le meilleur sens, tout imparfait qu'il soit; tandis que c'est εὑρεθήσεται, fourni par le *Vaticanus* (et le *Sinaiticus*) et plus difficile, qui a des chances d'être la meilleure leçon, du point de vue paléographique. C'est la source de toutes les hésitations; mais la corruption reste patente. On ne peut donc pas se borner à faire un choix, quitte à chercher ensuite à le justifier par des artifices d'interprétation, comme j'estime qu'on l'a trop souvent fait jusqu'à ce jour. Il faut tendre à restituer la leçon primitive, qui explique l'une et l'autre altération. Je m'imagine qu'elle se peut facilement rétablir, sans violence et sans subtilité; elle me paraît même si évidente qu'il est permis de s'étonner de ce que personne, à ma connaissance, ne l'ait déjà proposée.

III

Il y avait dans le texte primitif ceci : ЄΚΠΥΡΩΘΗϹΕΤΑΙ. A un certain moment, avant que ne fussent exécutés nos grands manuscrits en onciale (qui remontent approximativement au quatrième siècle) le texte déjà recopié portait ceci : ЄΥΡΩΘΗϹΕΤΑΙ (κπ), par suite d'une omission du copiste et de sa correction. Si l'ω était difficile à déchiffrer, un copiste suivant, après qu'on eut laissé tomber la correction supralinéaire κπ, a mal lu l'ω et l'a transcrit par ε, ce qui est très facile.

Digitized by Google

Tout aussi probable est l'hypothèse que le scribe a délibérément substitué un ε à l'ω qui ne faisait naturellement pas sens (1). De semblables phénomènes, très simples, se constatent couramment dans nos papyrus — je remarque à ce propos qu'il n'en existe pas pour notre passage. Résultat final : ЄΥΡЄΘΗCЄΤΑΙ — et c'est ce que nous lisons dans certains textes. L'autre leçon provient de ce qu'on a substitué un équivalent à la leçon originale ἐκπυρωθήσεται, qui paraissait — on verra pourquoi — sentir le fagot. Quelque scribe aura remplacé ce mot par κατακαήσεται qui ne présente pas le même inconvénient. A moins qu'on ne préfère y voir une glose marginale à un terme rare et jugé difficile, et qui se serait insinuée dans le texte. Mais ceci me paraît moins probable; en tout cas, il n'y a pas trace de doublet, ni aucun autre indice matériel à cet effet, autant que j'en puis juger sans avoir vu les manuscrits. Après ce que nous en avons dit, nous pouvons négliger les autres variantes. Mais la leçon de l'archétype ne peut avoir été qu'ЄΚΠΥΡΩΘΗCЄΤΑΙ : c'est elle seule qui donne la clé des deux leçons essentielles et divergentes; c'est elle qu'il faut rétablir dans le texte. Et c'est ce que, pour ma part, je n'hésite pas à faire.

IV

On pourrait à la rigueur s'arrêter ici; mais il n'est peut-être pas inutile de chercher à démontrer la parfaite propriété du mot ainsi retrouvé et replacé dans son contexte. Ce qui entraîne un jugement sur les deux leçons fausses jusqu'ici tolérées et qu'il fallait bien défendre ou interpréter tant bien que mal, aussi longtemps qu'on les admettait. Examinons-les donc d'abord. Κατακαήσεται n'a pas de chances d'être la vraie, ne serait-ce que

(1) Tout cela devient encore plus plausible si l'on suppose que l'ω était écrit ο, que cette notation soit d'ordre phonétique ou simplement graphique. Voyez à ce propos E. Mayser, *Grammatik der griech. Papyri usw.*, I, p. 94-99; G. Crönert, *Memoria Graeca Herculanensis*, p. 19-20; et cf. J. H. Moulton, *A Grammar of N. T. Greek* (1919), vol. II, 1, p. 73 et suiv., avec une remarque incidente de ses *Prolegomena*, p. 35, 3e édit., et les autorités citées en note. J'y ajoute St. Witkowski, *Epist. privatae Graecae*, 2e édit., p. 143.

Digitized by Google

parce qu'elle n'explique pas l'origine de εὑρεθήσεται. Pour lui donner la préférence, il faudrait supposer qu'elle eût d'abord produit un substitut : ἐκπυρωθήσεται, d'où serait ensuite sortie, par erreur et correction fausse, la fausse leçon εὑρεθήσεται. Hypothèse trop compliquée pour être une bonne hypothèse de travail : elle passe du facile au difficile, et je crois qu'à l'admettre on renverserait la séquence très claire des phénomènes de corruption, malgré que le mot soit assez satisfaisant à première vue.

Quant à εὑρεθήσεται, ceux qui l'ont reçu — et ils sont très nombreux — sont obligés de l'interpréter; j'allais dire : de le justifier. Voyons donc comment ils s'en tirent, et traduisons d'abord tout le passage en partant de cette leçon. « Or, le jour du Seigneur viendra comme un voleur; en ce jour, les cieux passeront avec un ronflement (1), tandis que les éléments embrasés se dissoudront et que la terre et toutes les œuvres qui sont en elle seront *découvertes.* » J'ai choisi de rendre ainsi le mot en litige pour faire sentir l'équivoque *(trouver* et *mettre à découvert)*, dont on est probablement la dupe involontaire. Mais qu'on veuille bien y réfléchir un instant : ce dont il s'agit dans le contexte, c'est, sans aucun doute possible, *de la destruction soudaine, violente et totale de l'œuvre de la création.* Il faut étrangement tenir à εὑρεθήσεται pour lui découvrir un sens admissible, dans un contexte aussi catégorique. C'est cependant ce que fait encore l'excellent *Expositor's Greek Testament*, que j'ai choisi à dessein pour ne pas me perdre dans la masse des commentaires. Sa note critique et son commentaire exégétique à εὑρεθήσεται, maintenu dans le texte, intéressent plus qu'ils ne parviennent à convaincre. Laissons d'abord tomber la conjecture du profond et curieux érudit que fut Henry Bradshaw : ἔργα ⟨ἀργὰ⟩ εὑρεθήσεται. Trop spécieuse, elle est inutile; elle n'explique

(1) On me permettra de traduire ainsi ῥοιζηδόν, adverbe de ῥοῖζος, sifflement, souffle, etc. Qui n'a entendu le ronflement formidable du vent qui passe sur la mer ou assiège une haute cime? PLUTARQUE *de aud. poet.* p. 18 c emploie le substantif en parlant du vent : πνευμάτων ῥοῖζος καὶ θαλάττης κτύπος. Il se dit même de mots (substantifs) ronflants : POLLUX, *Onomast.* VI, 148 : τίς ἂν ἐνέγκαι τὸν ὠθισμὸν τῶν αὐτοῦ ῥημάτων, τὸν ῥοῖζον τῶν ὀνομάτων, τὸ ῥεῦμα τῆς φωνῆς; etc. Oecuménius savait qu'il s'applique spécialement à une flamme dévorante. Je dois cette dernière indication à MAYOR, d'après l'*Expositor's G. T.*, *ad loc.*, mais la référence exacte, — je l'ai vu depuis, — Mayor ne l'indique pas.

Digitized by Google

pas l'autre leçon; elle supposerait φανήσεται, ou tout au moins faudrait-il établir que εὑρίσκω pût signifier au passif : *être révélé*; enfin, elle fait tache dans le contexte. — On ne s'en tire pas mieux en citant la *IIe Clémentine* (pseudépigraphe) XVI, 3 : καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλυβδος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος · καὶ τότε φανήσεται τὰ κρύφια καὶ φανερὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων. Le premier membre de phrase n'est que la suite d'une citation inexacte d'Esaïe XXXIV, 4 (que II Pierre n'avait certainement pas en vue); le second pose que les *œuvres des hommes, les cachées comme les apparentes*, seront *révélées* à la suite de cet embrasement. Je ne sais si quelqu'un sera tenté d'identifier les *actions secrètes et évidentes des hommes* avec *toutes les œuvres qui remplissent la terre* : une exégèse rigoureuse s'y refuse absolument. Là-bas, préoccupation éthique; ici, cosmologique. — On n'est pas plus heureux en suggérant que cette même homélie semble paraphraser le passage de notre épître. Car ici la IIe Clémentine s'inspire apparemment de deux passages prophétiques de l'A. T. : « Connaissez que déjà s'avance le jour du jugement comme une *fournaise* ardente », et « certains des cieux se fondront », voyez *T. et D.*, *Les Pères apostoliques*, II, par H. Hemmer, p. 162. Et la suite que nous avons citée n'est que la conséquence, peu rigoureuse d'ailleurs, qu'y rattache plus qu'il ne l'en tire l'auteur inconnu de cette médiocre homélie. Il y est dit positivement que ces œuvres seront *révélées* ; or ce sens, on cherche seulement à l'impartir à l'autre passage : nous frisons ici le sophisme. Enfin, la chronologie, qu'on oublie trop aisément et qui s'en venge malicieusement, non seulement fait difficulté mais même s'y oppose catégoriquement. On ignore, il est vrai, la date exacte de la IIe Clémentine, mais de l'avis général elle est sensiblement *antérieure* à la seconde épître de Pierre, dont on voudrait qu'elle fît ici la paraphrase!

Le seul essai sérieux d'explication qu'on ait tenté vaut-il beaucoup mieux? Il consiste à prendre εὑρεθήσεται au sens absolu — je traduis toujours — comme l'aurait fait Clément (de Rome) dans son *épître aux Corinthiens*, IX, 3 : οὐχ εὑρέθη αὐτοῦ θάνατος, que l'on rend par *his death was not brought to light*. Suggestion intéressante à coup sûr, mais qui le deviendrait encore plus si l'on s'était donné la peine de considérer la phrase tout entière : le verbe εὑρίσκειν y paraît en effet deux fois. Voici la phrase :

Digitized by Google

λάβωμεν Ἐνώχ, ὃς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθεὶς μετετέθη, καὶ οὐχ εὑρέθη αὐτοῦ θάνατος. A quoi cela nous avance-t-il de dire que ce verbe y est pris, la seconde fois, au sens absolu? L'une et l'autre fois, il a un seul et même sens, auquel l'adjectif δίκαιος ne vient, au premier endroit, qu'ajouter une notion spécifique, sans quoi le participe resterait en l'air. M. Hemmer (*T. et D.*, vol. 10) traduit ainsi : « Prenons Hénoch qui, *trouvé* juste dans l'obéissance, fut enlevé de ce monde sans qu'on ait *trouvé* (*trace de*) sa mort. » Avec cette note-ci : « Clément suit ici l'épître aux Hébreux XI, 5 (cf. Gen. V, 24) mais déplace l'ordre des mots, comme il arrive facilement à qui cite de mémoire. » Le premier de ces deux passages porte οὐχ εὑρίσκετο, avec un temps différent; εὑρεθείς n'y paraît point. Le second se lit ainsi dans la Septante (édit. Swete) : καὶ οὐχ ηὑρίσκετο (*scil.* Ἐνώχ), διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. L'original hébraïque, m'assure-t-on, n'offre que la négation : *ne pas*, sans verbe. On peut se demander si εὑρίσκειν est exactement rendu ici en français par *trouver*, et si l'on n'avait pas un sens plus juste de la nuance quand on traduisait par : *il ne parut plus*. Ainsi font nos traductions courantes aux Hébreux; pour le passage de la Genèse, la version Segond donne d'après le texte original : *il ne fut plus*. Logiquement, me semble-t-il. Mais le traducteur de la Septante a interprété le texte hébraïque, et il a fait loi pour les Grecs, qui ont suivi sa traduction.

V

Cela nous entraîne à examiner de plus près les sens de εὑρίσκειν en grec. Or, j'ai l'impression — en l'état actuel de nos connaissances, il est dangereux d'être plus catégorique — que, dans le passage de l'épître aux Hébreux et plus encore dans celui de la Genèse, ce verbe a, comme souvent, une nuance presque juridique, ou tout au moins suggère la précision d'un procès-verbal. Il note, si je ne fais erreur, *la constatation à laquelle aboutit une enquête*. Rien de l'inattendu que comporte en quelque mesure toute découverte ou toute trouvaille, si pressentie soit-elle. — Quelqu'un a disparu. On entreprend des recherches ou une enquête, et l'on *constate* qu'il reparaît ou reste disparu. — Voilà, me semble-t-il, la nuance que revêt ici le verbe εὑρίσκειν.

Digitized by Google

On n'a pas *constaté* la survivance ni surtout la mort naturelle d'Enoch, parce que son corps ne fut pas retrouvé, ni établie aucune des circonstances qui entourèrent sa mort : je n'entends d'ailleurs pas suggérer ainsi une explication rationaliste. De même, il fut *constaté* qu'il était juste. Qu'on lise la suite immédiate, ou mieux : le commentaire qu'en donne le passage Hébr. XI, 5 : *πρὸ γὰρ τῆς μεταθέσεως μεμαρτύρηται εὐηρεστηκέναι τῷ Θεῷ.* « Il avait reçu le témoignage qu'il était agréable à Dieu », traduit Segond. Exactement, le grec porte : *il est établi par témoins.* C'est presque un procès-verbal notarié, si l'expression est permise. La métaphore anglaise « his death was not *brought to light* » est plus vague ; un peu plus précise, mais insuffisante encore, est l'expression française « sans qu'on ait *trouvé* (*trace de*) sa mort. » On nous excusera donc de nous étendre un peu longuement sur cette acception du verbe *εὑρίσκειν*, qui mérite d'être mieux précisée.

A dépouiller l'article *εὑρίσκω* dans l'admirable instrument de travail qu'est le *Vocabulary of the Greek Testament* de Moulton-Milligan, T. III, on y relèvera, à côté du sens ordinaire et courant, plusieurs passages qui mettent en lumière le sens indiqué et que je n'entends naturellement pas presser avec trop de rigueur. *Pap. Oxyr.* IV, 743, 25 (de l'an 2 avant J.-C.) : *καὶ εὑρέθη μήτε εἰληφὼς μήτε δεδωκώς* = il fut *constaté* qu'il n'avait ni reçu ni payé. — *Pap. Rein.* XI, 11 (de l'an 111 avant J.-C.) : *διὰ τὸ τοῦτον ἐκπεπτωκέναι καὶ μὴ εὑρίσκεσθαι* = parce que le dit a quitté le pays et qu'on n'en *constate* plus trace (après *enquête* naturellement). — *Evang. de Pierre* 22 (Harnack 1893) : *τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη* = le soleil reparut alors et l'on *constata* que c'était la neuvième heure (non : il se trouva que c'était la neuvième heure). — Je me permets de rappeler qu'il y a de frappants parallèles entre la IIe épître de Pierre (et celle de Jude) d'une part, et l'évangile de Pierre d'autre part : on y reviendra plus loin. — *Pap. Oxyr.* VI, 925, 6 (prière chrétienne du V-VIe siècle après J.-C.) : *φανέρωσον ... εἰ ... εὑρίσκω σε σὺν ἐμοὶ πράττοντα (καὶ) εὐμενῆν* = manifeste si je puis *constater* que tu m'appuies de ta grâce. — On serait tenté d'y joindre *εὕρημα* au sens d'*excuse*, que donne le même article (1) et que je ne me

(1) D'après *Pap. Oxyr.* III, 472, 33 : *εἰς συκοφαντίαν εὕρημα*, à quoi l'on compare *Pap. Grenf.* I, 1, 4 : *ἀκαταστασίης εὑρέτης* (IIe siècle av. J.-C. ; l'autre : vers 130 après J.-C.).

Digitized by Google

souviens pas d'avoir rencontré dans des textes dits classiques; il est d'ailleurs absolument inconnu du N. T. Pour l'honneur de la conscience humaine, on voudrait que ce mot ainsi employé signifiât une *constatation* à quoi l'on incite ou l'on force quelqu'un, afin de l'amener à une plus juste appréciation des faits. Mais il me semble que, pour en donner une explication sémantique satisfaisante, il faut partir d'un passage tel que celui d'Euripide, *Hippol.*, 716 : ἐν δὲ ... ἐγὼ εὕρημα δῆτα τῆσδε συμφορᾶς ἔχω, où le mot signifie manifestement sinon un remède, du moins un *palliatif*. Je n'en connais pas d'autre exemple sûr : celui que citent les dictionnaires, de [Démosthène] *contre Aristog.* II, XXVI, 26 : τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν ἀρρωστήματα τοῖς τῶν ἰατρῶν εὑρήμασι καταπαύεται, τὰς δ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀγριότητας αἱ τῶν νομοθετῶν ἐξορίζουσι διάνοιαι ne peut à mon sens s'interpréter que par des *substituts*, des *moyens de fortune*, des *expédients*. Dans ces deux cas, la notion première et fondamentale d'*invention* me paraît indéniable.

Outre ces témoins, je me bornerai pour ma part à montrer que le même sens se trouve dans la *Lettre d'Aristéas* (Wendland) § 146 : « Quant aux créatures ailées interdites, tu *constateras* qu'elles sont sauvages, carnivores, etc. »; § 163 : « La même chose se peut *constater* à propos des animaux sauvages »; et surtout § 39 : « Tu combleras nos vœux en choisissant dans chaque tribu six anciens, versés dans la connaissance de la Loi et traducteurs experts, afin que, plus ils seront, mieux se puisse *constater* leur accord : ὅπως ἐκ τῶν πλειόνων τὸ σύμφωνον εὑρεθῇ », où l'on se tromperait étrangement en traduisant par *découvrir* ou *trouver*. Dans ce seul et bref ouvrage donc, si important pour l'histoire de la κοινή, voilà trois passages absolument pertinents, contre un seul (§ 286) où εὑρίσκειν signifie indubitablement *trouver*. Et on ne dira pas que le sujet y prêtât particulièrement. Est-il permis d'y ajouter un exemple emprunté à ce Romain hellénisé du deuxième siècle après J.-C., qui a nom Babrius, *Myth.* 45, 9 (Crusius)? Je résume cette fable. — Par temps de grosse neige, un chevrier se réfugie avec son troupeau dans une caverne. Il y *trouve* (εὑρών) des chèvres sauvages plus nombreuses et plus fortes, qu'il préfère aux siennes et nourrit de feuillage. Le temps s'éclaircit, et le chevrier — qui ne s'est pas éloigné de l'abri — *constate* (εὗρε) que ses chèvres sont crevées;

Digitized by Google

les autres ont fui. — Voilà les deux sens l'un à côté de l'autre, à six vers de distance.

Après cela, s'étonnera-t-on qu'on trouve (ou qu'on constate) dans le Nouveau Testament des passages où εὑρίσκω paraît avec la même acception, et qui gagneraient beaucoup à être traduits plus exactement? Sans négliger Apoc. Joh. XVI, 20; XVIII, 21 et XX, 11, où le verbe est accompagné de la négation, comme dans le passage de la Genèse cité plus haut, voici Apoc. Joh. III, 2 : οὐ γὰρ εὕρηκά σου ἔργα πεπληρωμένα = car je n'ai pas *constaté* que tes œuvres fussent parfaites. — Jean XVIII, 39 (Pilate aux Juifs) : ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ, cf. XIX, 4 et 6 = je ne *constate* en lui rien qui mérite la mort; cf. Act. XIII, 28 qui en est un écho. Voyez aussi Act. XIX, 19; de même XXVII, 28 par deux fois : ayant jeté la sonde, ils *constatèrent* un fond de vingt, de quinze brasses (on dit d'ailleurs aussi : ils *trouvèrent* le fond par vingt brasses). — Et Luc IX, 36 : καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη ὁ Ἰησοῦς μόνος = au moment où la voix se produisit, on *constata* que Jésus se trouvait seul. — Un écrivain aussi puissant et personnel que Paul sait admirablement s'en servir; Philip. III, 9 : ἵνα Χριστὸν κερδήσω, καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ (*scil.* ὤν) = afin de gagner le Christ et que je sois *constaté* en lui; Rom. VII, 10 : εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον (*scil.* οὖσα) = je *constatai* (à mes dépens) que le commandement... m'acculait à la mort; *ibid.* VII, 21 : εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται = je *constate* donc en moi cette loi, lorsque je désire faire le bien, que le mal s'attache à moi. — Voyez encore Act. V, 39 : μήποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε = craignez qu'on ne *constate* peut-être que vous combattez Dieu. — L'exemple le plus précis se trouve, je crois, chez Mat. I, 18 : εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα = on *constata* (non : il se trouva) qu'elle était enceinte. — On peut alors se demander si des passages comme les suivants ne gagneraient pas beaucoup à être serrés de plus près. Voyez Luc XXIV, 2-3 : de grand matin, les femmes se rendirent au sépulcre, portant des aromates, εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον = elles *constatèrent* que la pierre avait été roulée à l'écart... Puis étant entrées, elles *constatèrent* que le corps n'y était plus : εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα. Voyez aussi la narration des mêmes faits par les disciples d'Emmaüs, aux versets 23 et 24, où en tout cas ἀπῆλθόν τινες ἐπὶ τὸ μνημεῖον

Digitized by Google

καὶ εὗρον οὕτω καθὼς αἱ γυναῖκες εἶπον doit se rendre ainsi : ils *constatèrent* qu'il en était tout comme les femmes l'avaient dit. La version Segond traduit : « Ils ont trouvé les choses comme les femmes l'avaient dit », et ne rend ainsi pas plus le tour familier que la force précise du grec. Je sais bien qu'une longue et vénérable tradition nous a accoutumés à attendre partout ici le mot *trouver*, et je ne prétends point la changer ; pourtant il est permis d'entendre l'original avec plus de précision. Mais c'est un devoir de protester déjà ici contre l'interprétation que certains donnaient de notre passage de II Pierre en y lisant *εὑρεθήσεται*. On la trouve encore dans Grimm-Wilke, *Clavis N. T.*, édit. 3, p. 182, au milieu : « *Invenientur sc. perdenda, i. e. sorti a deo iis decretae se occultare nequibunt.* » D'où tire-t-on ce *perdenda* ? Grimm d'ailleurs lui refusait son assentiment — simple affaire d'honnêteté critique — mais Thayer, auteur de la traduction anglaise revue, jusqu'en sa 4e édition (art. *εὑρίσκω* 1), n'a pas eu le courage de supprimer franchement ce coupable artifice d'exégèse.

Si l'on passe du Nouveau Testament à la Septante (Swete), on y relèvera sans peine nombre de passages où *εὑρίσκω* doit s'entendre comme on l'a proposé. Je n'en retiens que les plus caractéristiques, contrôlés sur le texte original (1). On ne s'étonnera sans doute pas de ce que la plupart aient quelque couleur juridique. Voici 1 Rois XII, 5 : *μάρτυς Κύριος ἐν ὑμῖν καὶ μάρτυς χριστὸς αὐτοῦ σήμερον ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ* (2) *ὅτι οὐχ εὑρήκατε ἐν χειρί μου οὐθέν.* *Ibid.* XXV, 28 : *καὶ κακία οὐχ εὑρεθήσεται ἐν σοὶ πώποτε.* *Ibid.* XXIX, 3 : *γέγονεν μεθ' ἡμῶν ἡμέρας τοῦτο δεύτερον ἔτος, καὶ οὐχ εὕρηκα ἐν αὐτῷ οὐθὲν ἀφ' ἧς ἡμέρας...* *Ibid.* XXVI, 18 : *τί ἡμάρτηκα, καὶ τί εὑρέθη ἐν ἐμοὶ ἀδίκημα*; Cet exemple-ci est particulièrement frappant, d'une part à cause du sujet explicite, et de l'autre parce que le texte hébraïque n'a pas de verbe ; *εὑρέθη* se révèle ainsi une interprétation, comme dans le passage de la Genèse cité plus haut. *Εὑρίσκω* venait donc naturellement en pareil cas sous la plume du traducteur hellénistique. Voici qui est tout aussi

(1) Ignorant malheureusement les langues sémitiques, j'ai dû recourir sur ce point à l'obligeance de mon collègue M. A. Gampert, auquel j'offre ici tous mes remerciements.

(2) Ces mots sont-ils une glose maladroite, entrée dans le texte, ou une simple redondance comme notre *au jour d'aujourd'hui* ?

Digitized by Google

précis, Ezéch. XXVIII, 15 : ἕως εὑρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί. Mais IV Rois XVII, 4 ne l'est pas moins : καὶ εὗρεν βασιλεὺς Ἀσσυρίων ἐν τῷ Ὡσῆε ἀδικίαν, ὅτι ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Σηγὼρ βασιλέα Αἰγύπτου. Il est certes licite d'en rapprocher même des textes prophétiques comme Mal. II, 6 : νόμος ἀληθείας ἦν ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ ἀδικία οὐχ εὑρέθη ἐν χείλεσιν αὐτοῦ et Mich. I, 13 : ἐν σοὶ εὑρέθησαν ἀσέβειαι τοῦ Ἰσραήλ, et d'y comparer II Chron. XIX, 3 : ἀλλ' ἢ λόγοι ἀγαθοὶ ηὑρέθησαν ἐν σοί, ὅτι ἐξῆρας τὰ ἄλση ἀπὸ τῆς γῆς Ἰούδα.

Peut-être pourrait-on hésiter devant d'autres passages, où cependant l'important est bien une *constatation*, plus qu'une trouvaille ou une découverte, et où le verbe *trouver* n'est pas une notation exacte. P. ex. II Chron. II, 17 : il y est question d'un *dénombrement*, à la suite duquel on *trouva* (*constata qu'il y avait*) 153 600 immigrés dans le pays d'Israël, et XXV, 5 : on *trouva* 300 000 hommes en état de porter les armes. Connexe est le passage I Esdr. IX, 18 : καὶ εὑρέθησαν τῶν ἱερέων οἱ ἐπισυναχθέντες ἀλλογενεῖς γυναῖκας ἔχοντες...

Ailleurs, il semble que *découvrir* ou *surprendre* rende plus exactement le sens que *constater*, dans des textes juridiques; mais c'est plutôt une affaire de langage encore imprécis que de pensée. J'y compterais des passages comme ceux-ci : Ex. XXI, 17 : ἐὰν κλέψῃ τίς τινα τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ... καὶ εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ, où, d'après le texte hébraïque, le sujet de ce verbe est la personne désignée par l'accusatif τινα en grec, et où ἐν αὐτῷ signifie : en sa possession; *ibid.* XXII, 2 : ἐὰν δὲ ἐν τῷ διορύγματι εὑρεθῇ ὁ κλέπτης, et 4 : ἐὰν δὲ καταλημφθῇ καὶ εὑρεθῇ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὸ κλέμμα : dans ce dernier passage le premier verbe n'est dans l'original qu'un infinitif qui n'a d'autre but que de renforcer le second. Dans aucun de ces trois cas, l'original hébraïque de εὑρίσκω ne signifie autre chose que *trouver* (1). Jér. XXXI (= XLVIII), 27 : ἐν κλοπαῖς σου εὑρέθη, ὅτι ἐπολέμεις αὐτόν correspond à l'hébreu : surpris parmi les voleurs; et XXVII (= L), 24 : εὑρέθης καὶ ἐλήμφθης, ὅτι τῷ Κυρίῳ ἀντέστης : tu as été surprise et conquise (non : exposée et prise sur le fait). Mais que penser d'un texte comme celui-ci? II Esdr. IV, 15 : εὑρήσεις (scil. ἐν βιβλίῳ ὑπομνημα-

(1) J'omets ici une série de passages dans l'histoire de Joseph et de la coupe introduite dans un sac, Gen. XLIV, 8, 9, 10, 12, 16 et 17; j'y mettrais plus de nuances que n'en montrent nos versions; 16 a εὗρεν τὴν ἀδικίαν.

Digitized by Google

τισμοῦ τῶν πατέρων σου) *καὶ γνώσῃ ὅτι*, cf. 19; les deux fois il est bien question de recherches : *ἵνα ἐπισκέψηται ἐν βιβλίῳ* et *ἐπεσκεψάμεθα, καὶ εὕραμεν ὅτι ἡ πόλις ... ἐπαίρεται*, mais il est hors de doute qu'ici il s'agit avant tout d'une *constatation*. On voudrait être sûr que ces documents, qui prétendent être des lettres officielles, reproduisent exactement les originaux perdus; malheureusement la preuve est impossible à administrer. De même ordre est *ibid.* XXIII, 1 (= Néh. XIII, 1) : *καὶ εὑρέθη γεγραμμένον ἐν αὐτῷ* (scil. *τῷ βιβλίῳ*), dans un livre *lu à haute voix* devant le peuple assemblé. S'agit-il vraiment ici de *trouver* ? N'est-ce pas bien plutôt *constater* un certain fait ?

Voici enfin un certain nombre de passages tirés de Daniel. Ici, nous avons affaire à de l'araméen, et la traduction de la Septante est singulièrement fantaisiste; il faut toujours la contrôler, quand c'est possible, par celle dite de Théodotion, qui peut nous rendre d'ailleurs d'excellents services (1). D'abord, un exemple dû à la seule Septante, XII, 1 : *ὑψωθήσεται πᾶς ὁ λαὸς ὃς ἂν εὑρεθῇ ἐγγεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ* : il n'en est pas moins intéressant parce que Théodotion ne donne que *ὁ λαός σου πᾶς ὁ γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ* (2). Le suivant est dans Théodotion seul, V, 11 : *σύνεσις εὑρέθη ἐν αὐτῷ*, cf. 14; l'original : une sagesse *fut trouvée* en lui. Absolument probant est VI, 22 Théodotion : les lions ne m'ont pas fait de mal *ὅτι κατέναντι αὐτοῦ* (Dieu) *εὐθύτης ηὑρέθη μοί* : qu'on y compare *κακίαν, ἀδικίαν, ἀδίκημα εὑρίσκειν* ! Et en voici la Septante : *σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων,καθότι δικαιοσύνη ἐν ἐμοὶ εὑρέθη ἐναντίον αὐτοῦ · καὶ ἐναντίον δὲ σοῦ, βασιλεῦ, οὔτε ἄγνοια οὔτε ἁμαρτία εὑρέθη ἐν ἐμοί.* Qu'on veuille bien en rapprocher les passages du Nouveau Testament où Pilate répond aux Juifs qui lui demandent la condamnation de Jésus : *ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ* ! Immédiatement après, la simple constatation d'un fait physique est le plus nettement du monde exprimée

(1) Comme on sait, il ne subsiste qu'un seul manuscrit de la Septante de Daniel, très suspecte et soupçonnée de bonne heure. On trouvera tout l'essentiel là-dessus dans SWETE, *Introd. to the O. T. in Greek*, 2e édit., p. 46 et suiv., p. 260 et suiv., p. 395-6 et 458-9; et dans SCHÜRER, *G. J. V.* III, p. 456, 4e édit. Pour Théodotion, qui a surtout revu et corrigé la Septante sur le texte hébraïque, voyez le même, p. 439 et suiv. ; il ne semble pas encore possible de débrouiller cette épineuse question. La datation traditionnelle le ferait un peu postérieur à notre épître; elle n'a aucune valeur probante.

(2) L'original : « Tout le peuple qui *sera trouvé* écrit dans le livre. »

Digitized by Google

par Dan. VI, 23 (Théodotion seul) : *καὶ πᾶσα διαφθορὰ οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτῷ*, à savoir : sur Daniel quand il eut été retiré de la fosse aux lions. — Tout cela est déjà plus que suffisant pour établir ce qui n'a pas la prétention d'être une découverte, mais une simple constatation, utile à faire. Est-il après cela besoin encore de rappeler ce mot fameux qui se trouve dans le même Dan. V, 27 (Théodotion seul) ? *Θεκέλ, ἐστάθη ἐν ζυγῷ καὶ εὑρέθη ὑστεροῦσα* — telle la glose grecque où frappe la troisième personne au lieu de la deuxième dans l'original. « Pesé : tu as été pesé dans la balance, et tu as été trouvé léger », ainsi la version Segond. L'araméen porte ceci : « Tu as été pesé dans la balance et tu as été trouvé insuffisant. » En bon français : *il a été constaté que tu étais trop léger*. Pesons donc nos mots, quand nous interprétons les textes sacrés (1).

A quoi bon ajouter à tant de témoignages ceux du latin, où *reperio* surtout, mais même *invenio* se rencontrent dans la même acception dès l'époque républicaine (2). Quant à la Vulgate, elle rend Héb. XI, 5 par *et non inveniebatur*; le temps est servilement traduit, le verbe irrépréhensible. Mat. I, 18 porte INVENTA EST *in utero habens de Spiritu sancto*, qui est ou atroce ou incomparable d'humilité, mais calqué mot sur mot. Enfin, on peut se demander si, dans un passage technique comme celui-ci, Gaius, *Instit.* III, 186 : « *Conceptum furtum dicitur, cum apud aliquem* TESTIBUS PRAESENTIBUS *furtiva res* QUAESITA ET INVENTA SIT », *invenio* ne signifie pas *constater la présence* plutôt que *découvrir*.

VI

Que conclure d'un si gros appareil, d'ailleurs facile à grossir encore ? Qu'à l'ordinaire *εὑρίσκειν* signifie, comme chacun sait, *trouver*, *découvrir* — à la suite d'une recherche ou par hasard

(1) Partout où se trouve dans le T. M. de l'A. T. un verbe traduit par le grec *εὑρίσκειν*, c'est invariablement l'hébreu MÂṢÂ' ou l'araméen ŠEKAḤ, signifiant *trouver*, *découvrir*, *surprendre*. N'empêche que nous sommes en droit de différencier.

(2) Sur l'emploi relatif de ces deux verbes, voyez E. LÖFSTEDT, *Philolog. Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala 1911, p. 232 et suiv. : « *Besonders in späterer Zeit gehört* REPERIRE *dem höheren Stil an, während* INVENIRE *mehr der alltäglichen und vulgären Sprache eigen ist.* »

Digitized by Google

— ce dont on nous saura gré de ne pas donner d'exemples. Mais aussi, que souvent il a un sens plus limité et plus précis, spécial et se rapprochant de ce qu'on pourrait appeler le langage administratif, voire même juridique ou de notaire : *constater un état de fait*. Je néglige les nuances de transition, à bon droit. Or, c'est en cette dernière acception seule qu'il pourrait se prendre dans notre passage, si vraiment s'y lisait εὑρεθήσεται. C'est ainsi que l'entend l'*Expositor's G. T.* ; et qui ne voit immédiatement que ce sens y est impossible ? L'autre acception, il n'y faut même pas songer. Et alors, dans l'une ou l'autre hypothèse, comment veut-on comprendre tout le contexte, et, sans lui faire violence, en tirer un sens intelligible ? Certes pas en traduisant, comme nous l'avons fait plus haut à dessein, par « la terre et toutes les œuvres qui sont en elle seront *découvertes*. » *Trouvées ? Surprises ? Révélées ? Dévoilées, mises au jour, mises à nu ? Constatées ?* Par quelque manifestation du *feu*, bien entendu ; car, si l'on a στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται avec son opposition, si légère soit-elle, au membre de phrase précédent, il est clair que καὶ γῆ ... etc. vient s'y relier sans restriction quelconque ; et, s'il y avait réellement eu en fin de phrase un verbe qui ne fût pas *brûler*, il faudrait en tout cas expliquer ce verbe quelconque en le rapportant à καυσούμενα λυθήσεται. *Autant d'essais d'interprétation, autant d'échecs*. Aussi bien, on a vu plus haut qu'une des formes dérivées du texte semble attester οὐχ εὑρεθήσεται : c'est que seule la négation pourrait rendre ce verbe à peu près intelligible dans notre contexte. Remarque intéressante : ce n'est qu'une version qui nous fournit cette leçon. Et voici comment j'imagine ce qui s'est produit. Le traducteur ne comprenait pas εὑρεθήσεται, incompréhensible de toute manière : il l'a rendu clair de son mieux, en se rappelant l'usage grec de son pays et en corrigeant à faux. Il n'est pas même nécessaire de supposer qu'il se soit remémoré le passage de l'épître aux Hébreux ou celui de la Genèse, bien qu'on puisse l'admettre sans inconvénient. On a constaté la disparition d'Enoch ? Ecrivons qu'on constatera la disparition de la terre... Cela n'est pas très subtil, et, pour qui a quelque sens du style, après le ronflement des cieux — qu'on pense à un simple feu de forge — après les éléments consumés comme par la fièvre, c'est d'une merveilleuse platitude, autant le même mot était beau de simplicité dans la Genèse de la Sep-

Digitized by Google

tante. Mais la besogne d'un traducteur n'est apparemment pas de goûter son texte. Il est du reste possible que celui-ci ait vraiment déjà porté la correction οὐχ εὑρεθήσεται, dont on ne peut pas préciser la date (du troisième au quatrième siècle); dans ce cas, le traducteur aurait transcrit sans chercher à bien comprendre : qui n'a trop souvent constaté (plutôt que trouvé) qu'on peut traduire exactement en apparence, sans vraiment saisir le sens de ce qu'on traduit?

VII

Nous pouvons maintenant plus facilement expliquer le sens et la portée de notre correction ἐκπυρωθήσεται, sa descendance illégitime εὑρεθήσεται étant définitivement mise hors de cause, après que son manifeste substitut κατακαήσεται a été écarté d'emblée.

Constatons tout d'abord que le mot ainsi restitué fait parfaitement corps avec le contexte. « Or, le jour du Seigneur viendra comme un voleur; en ce jour, les cieux passeront avec un ronflement, tandis que les éléments embrasés se dissoudront et que la terre et toutes les œuvres qui sont en elle *seront anéanties par le feu.* » A lire cela en grec, qui connaît un peu l'histoire de la pensée antique ne peut s'empêcher d'évoquer immédiatement la fameuse théorie stoïcienne de l'ἐκπύρωσις (1).

(1) Je tiens à dire que je ne suis point parti de là pour tenter la correction de ce passage. J'ai abordé le problème textuel par son côté paléographique, et vérifié ensuite la pertinence de la leçon retrouvée, faisant ainsi la seule contre-épreuve possible. — Voici pourquoi on a retenu ici surtout la théorie stoïcienne. D'abord, il n'y a pas, à proprement parler, d'*ecpyrôsis* selon l'A. T.; il suffit de référer sur ce point aux quelques indications données par Schürer, *G. J. V.* II, p. 638 et n. 70, 4e édit. — La doctrine juive postérieure est plus développée; elle se retrouve, entre autres, dans les Orac. Sibyllin. IV, 173 et suiv., où l'on s'accorde généralement à reconnaître un auteur juif. Le feu qui doit consumer le monde entier sera suivi d'une résurrection intégrale de l'humanité et d'un jugement. Les méchants seront plongés dans l'enfer; les justes revivront, où? sur cette terre, à la lumière du soleil. On ne songera pourtant pas à identifier cela avec les vues de notre auteur? — Quels sont enfin les témoins invoqués en faveur d'une *ecpyrôsis* chrétienne? Justin : mais cet éclectique est imprégné de philosophie païenne. Notre épître. Mais il me semble qu'elle mélange certains éléments tirés de l'A. T. (le Déluge, l'embrasement de Sodome et Gomorrhe: 1, 5; 6 : emprunt à Jude 7) et de la légende juive tardive (III, 5-7, cf. Josèphe,

Digitized by Google

Fruit de l'intransigeante logique stoïcienne, cette liquidation périodique par le feu (si l'on admet l'expression) doit aboutir à une rénovation complète du monde sous sa forme première. On en trouvera l'exposé partout, p. ex. dans Zeller, *Philos. der Griechen* III, 1, p. 152 et suiv., 3e édit.; il est inutile de développer ici cette théorie que l'antiquité a de bonne heure combattue. Absolue ou mitigée, elle a été vigoureusement prise à partie entre autres par Philon dans son traité περὶ ἀφθαρσίας κόσμου (vol. VI de l'édition Cohn-Wendland-Reiter); les maîtres plus récents du Portique y ont apporté de sensibles tempéraments, quelques-uns même y ont renoncé. Le terme d'ἐκπύρωσις revient continuellement dans le petit écrit de Philon, si intéressant à tous égards; le phénomène lui-même y est brièvement résumé au chapitre 3, § 8. Il était suivi d'un renouvellement intégral, d'une *palingénésie*. Qui désire se reporter aux textes stoïciens les trouvera commodément réunis dans les *Stoicorum veterum fragmenta* de M. H. von Arnim, tome I, p. 27 suiv., p. 114; tome II, p. 181 suiv.; tome III, p. 209, 215, 265. Le substantif ἐκπύρωσις s'y rencontre plus fréquemment que le verbe ἐκπυροῦσθαι; à cela rien d'étonnant, le substantif étant assez explicite pour qu'on puisse se passer du verbe. Mais celui-ci se trouve cependant quatre fois dans le seul traité de Philon cité, aux chapitres 16, 17 et 18 (§ 83, 88 et 90 Cohn; on verra que la numération de M. Cohn ne correspond pas à celle de M. Cumont, le précédent éditeur). Zénon de Citium l'employait déjà, et c'est apparemment lui qui l'a introduit dans cette acception spéciale : voyez Aristoclès dans Eusèbe *praep. evang.* XV, p. 816 *d* (v. Arnim, I, p. 27, n° 98); on le retrouve dans Plutarque (*ibid.* II, n° 606) et Simplicius (*ibid.* II, n° 617), échos probables de Chrysippe.

S'étonnera-t-on de rencontrer le mot, sinon tout à fait la chose, chez un auteur chrétien canonique, mais fort suspect? Zeller, *op. cit.*, p. 153 (note 2 à p. 152) remarquait déjà finement que

Antiq. Iud. I, 2, 3 § 70-1 sur Adam) avec des emprunts à l'*ecpyrôsis* stoïcienne. *C'est cela précisément qui est en discussion.* Puis, Celse dans ORIGÈNE, *contre Celse*, IV, 11 et 12; mais les chrétiens qu'il y vise interprètent manifestement l'A. T. Quant à tirer chose sûre du fameux acrostiche chrétien ORAC. SIBYLLIN. VIII, 217 et suiv., j'y renonce. Y a-t-il d'autres témoins probants? Je n'arrive pas à me persuader qu'il y ait eu une doctrine chrétienne originale de l'*ecpyrôsis* : ce ne sont qu'emprunts et mélanges, adaptés à des fins spéciales.

Digitized by Google

la description de l'ἐκπύρωσις par Sénèque, à la fin de sa *Consolatio ad Marciam* XXVI, 6, rappelle par le ton les apocalypses chrétiennes : « *Et cum tempus advenerit quo se mundus renovaturus extinguat, viribus ista se suis caedent et sidera sideribus incurrent et omni flagrante materia uno igni quicquid nunc ex disposito lucet ardebit.* » En apparence, un chrétien ne semblait pas courir un grave danger à adopter l'*ecpyrôsis* stoïcienne. La *palingénésie*, consécutive à chaque destruction périodique par l'universel embrasement, devait en effet ramener un monde identique au précédent, si bien que même les personnes y reparaissaient identiques ou — dans la théorie mitigée — aussi semblables que possible à ce qu'elles avaient été. Il n'y avait ainsi ni destruction irrémédiable, ni perte irréparable... Mais que deviennent les postulats de la morale chrétienne dans cette aventure? Et surtout, qu'y deviennent non seulement la personnalité et la prérogative de Dieu, mais surtout la doctrine du salut, si tout n'est qu'un perpétuel recommencement? Aussi bien, notre auteur n'est pas vraiment dupe de l'*ecpyrôsis* stoïcienne dans cette sorte d'apocalypse qu'est ici le dernier chapitre de son épître. Il y brandit la menace pour confondre les impies, raffermir les indécis, confirmer les croyants et amener les impénitents au salut. Il combat cette théorie en y substituant la sienne. Qu'on relise le chapitre III tout entier et l'enchaînement des idées y apparaîtra parfaitement cohérent. On peut le résumer ainsi. « Souvenez-vous des saintes prophéties et du commandement du Seigneur notre sauveur. Connaissez premièrement que, *dans les derniers jours*, viendront des moqueurs en moquerie, disant : « Où est la promesse de son avènement? Les pères se sont cou- » chés au tombeau, et tout demeure pareil dès le commencement » de la création. » Ces gens ignorent volontairement que Dieu a créé les cieux et tiré la terre de l'eau (1) par son expresse volonté, et que *le monde a péri, submergé par l'eau* (2). Par la même expresse volonté (3), *les cieux actuels et la terre sont mis en réserve pour le feu, pour le jour du jugement et de la ruine*

(1) Ceci peut à la rigueur se tirer du récit cosmogonique de la Genèse, mais peut aussi se rattacher au stoïcisme.

(2) Je ne m'arrête pas à la difficulté de la leçon δι' ὧν, ou δι' ὅν du verset 6; le mot *monde* est inexact ou équivoque.

(3) C'est ainsi que je rends le λόγος grec, sans vouloir y insister davantage.

Digitized by Google

des impies. Le Seigneur ne tarde pas, mais il use de longanimité envers nous, pour que tous viennent à la repentance. Cependant, son jour viendra comme un voleur, *et les cieux, les éléments et la terre seront anéantis par le feu*. Soyez donc saints, attendant et hâtant l'avènement du jour de Dieu, *à cause duquel les cieux enflammés se dissoudront et les éléments embrasés se fondront :* δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι (1) λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται. Mais, suivant sa promesse, *nous comptons sur des cieux nouveaux et une terre nouvelle*, séjour de la justice (2). C'est pourquoi, vous attendant à ces choses, appliquez-vous à ce qu'il puisse constater que vous êtes sans tache et irrépréhensibles dans la paix : σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ. Vous qui êtes avertis, soyez sur vos gardes. »

Un dialecticien comme Origène trouvait un peu plus tard la doctrine de l'*ecpyrôsis* absurde et contradictoire au libre arbitre (3), mais notre pseudonyme n'est pas un Origène. D'autre part, il a un contemporain chrétien qui s'en est occupé, pour la combattre, et qui n'est autre que Justin Martyr. Celui-ci mentionne en effet à plusieurs reprises l'*ecpyrôsis*, dans sa *première Apologie* et dans ce qu'on appelle la *seconde* — et peu importe ici que la seconde soit ou ne soit pas un post-scriptum à la première. La date de composition de la première se reporte un peu après le milieu du deuxième siècle, vers 152-3; la seconde en est indiscutablement tout proche. Voyez Harnack, *Chronologie*, I, p. 276 et suiv.; et *T. et D.*, Justin, *Apologies*, p. L. Pautigny, p. XIII. A très peu d'années près, c'est le moment où fut écrite notre IIe épître dite de Pierre. Ce n'est pas que je songe à en préciser la date de composition d'après Justin : je constate simplement, ou je trouve (si l'on préfère) que ces deux écrits presque simultanés connaissent l'*ecpyrôsis*. Voici donc ce que dit Justin, I *Apologie*, chap. 20. « Et la Sibylle et Hystaspe (4)

(1) Πυρούμενοι, non le composé, à cause de λυθήσονται.

(2) III, 13 : καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν... Pour un logicien, même médiocre, cela ne peut être que si la destruction a été complète, une véritable ἐκπύρωσις.

(3) Il y revient à plusieurs reprises dans son grand ouvrage *contre Celse*. Voyez le recueil de M. von Arnim, vol. II, nos 600, 626, 628; cf. 629. Son maître Clément d'Alexandrie n'ignorait pas cette théorie stoïcienne, qui semble avoir été très discutée alors. Celse n'était pas stoïcien; il a vécu après notre épistolographe.

(4) Sur lui, voyez Schürer, *G. J. V.*, III, p. 592 et suiv., 4e édition. Au

Digitized by Google

ont affirmé que les choses périssables seraient détruites par le feu. Et les philosophes dits stoïciens soutiennent que leur dieu même se dissoudra en feu, et que suivant cette transformation le monde renaît. Mais nous, nous concevons que Dieu, créateur de toute chose, est quelque être plus puissant que ce qui est soumis au changement. Si donc nous sommes d'accord sur certains points avec les poètes et les philosophes que vous estimez, mais si, sur d'autres points, nous jugeons mieux, d'accord avec la divinité, et sommes seuls à fournir une démonstration, pourquoi cette haine, ces exceptions, cette injustice? En posant que c'est par Dieu que tout a été ordonné et créé, il apparaîtra que nous enseignons la doctrine de Platon; *en posant qu'il y a une ecpyrôsis, la doctrine des stoïciens :* τῷ δὲ (λέγειν ἡμᾶς) ἐκπύρωσιν γενέσθαι, Στωικῶν (δόξομεν λέγειν δόγμα). » (1) Ici, comme fréquemment, l'éclectique Justin, qui avait passé d'une secte philosophique à l'autre, abuse des privilèges d'un apologiste. Il oppose la doctrine chrétienne à celle des stoïciens; mais, s'il indique d'un mot leurs différences, il y cherche des rapprochements, presque un accommodement.

Dans ce qu'on appelle la *seconde Apologie*, chap. 7, Justin est plus précis. Il y admet d'abord que, si Dieu retarde la catastrophe dernière qui doit anéantir les anges déchus, les démons et les hommes, c'est à cause de la semence (2) des chrétiens. « *Sans cela, le feu du jugement s'abattrait sur la terre et dissoudrait toute chose, tout comme jadis le déluge ne laissa subsister personne, excepté le seul Noé avec les siens*, comme nous l'appelons, ou Deucalion, comme vous l'appelez, de qui provient cette multitude mélangée de méchants et de bons. *C'est ainsi*, en effet, *que nous affirmons que se produira la destruction*

moment où je relis les épreuves, m'arrive le 2e volume des passionnants *Testimonies* de Rendel Harris. J'y vois, p. 88-9, que M. V. Burch serait disposé à attribuer la mention de la Sibylle et d'Hystaspe, dans ce passage, à l'expansion de quelque *testimonium*. L'hypothèse est séduisante, mais il est évident qu'elle n'est pas applicable à II Pierre pour expliquer la provenance de son *ecpyrôsis*. Pour Balaam (Jude 11, cf. II Pierre II, 15) M. Burch *ib.* p. 86-8 en rend responsable un *testimonium* employé par Jude.

(1) Cf. le chap. 45 où reparaît le mot, comme au 57 où il désigne le châtiment réservé aux impies. Voyez encore le chap. 60 : anéantissement du monde.

(2) Il y a peut-être ici un jeu de mots, ou une finesse destinée à suggérer le σπέρμα des stoïciens, à quoi Justin oppose la *race* chrétienne.

Digitized by Google

totale par le feu et non, comme le disent les stoïciens, suivant la transformation déterminée de toutes les choses les unes en les autres : opinion qui s'est révélée méprisable à l'extrême : *οὕτω γὰρ ἡμεῖς τὴν ἐκπύρωσίν φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' οὐχ, ὡς οἱ Στωικοί, κατὰ τὸν τῆς εἰς ἄλληλα πάντων μεταβολῆς λόγον, ὃ αἴσχιστον ἐφάνη* ». Donc, il y aura une conflagration universelle, due à Dieu, pour supprimer du monde le mal. La catastrophe est retardée par égard pour les chrétiens, mais elle est inéluctable. Il faut se garder de la confondre avec l'*ecpyrôsis* stoïcienne.

Sauf la polémique explicite contre les stoïciens, qui se prolonge dans la suite du chapitre et plus loin encore, les idées ici exprimées, esquissées seulement plus haut, concordent exactement avec celles de notre épître. Dans celle-ci se trouvent en plus des exhortations à vivre sous le regard de Dieu, dont Justin n'avait que faire : les deux auteurs, se proposant une fin différente, suivent une marche différente et emploient des couleurs différentes. Mais on nous concédera que la nécessité de supprimer les méchants, que la promesse donnée par Dieu de ne pas provoquer un second déluge; qu'enfin le ressouvenir, inconscient ou conscient, de la juste destruction de Sodome et de Gomorrhe par le feu du ciel (1) — que tout cela devait faire concevoir aux chrétiens une *ecpyrôsis*, mais ordonnée par Dieu (2). Et que le mot ne pouvait pas manquer de rappeler l'*ecpyrôsis* stoïcienne. Justin le fait ouvertement; notre pseudonyme, par un détour (3).

(1) Chez le pseudo-Pierre, il est parfaitement conscient. Voyez II, 6 : *καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς, καὶ δίκαιον Λὼτ ... ἐρρύσατο* etc. La justice divine doit supprimer les méchants en sauvant les justes; elle ne peut plus recourir au déluge, elle choisira donc le feu. La *palingénésie* stoïcienne a pour contre-partie chez notre auteur les cieux nouveaux et la terre nounouvelle qui ont été promis par Dieu, et la justice s'y établira, chap. III, 13.

(2) Voyez entre autres Th. Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, p. 318 et note 2 : « *Unter dem Namen ἐκπύρωσις war er (der allgemeine Gedanke oder Glaube an das Gericht durch Feuer) den christlichen Lehrern als eine im A. T. begründete, übrigens ebensowohl heidnische als jüdische Lehre bekannt* », où il mentionne Justin et Hippolyte. Cf. Schürer, *G. J. V.*, II, p. 638 et note 70, 4e édit. M. C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T.*, p. 125 suiv., 127, cherche l'origine de cette croyance chez les Perses, en tout cas en Orient. Mais rien ne montre que notre pseudonyme ait été la chercher là; il l'a évidemment trouvée dans son entourage immédiat.

(3) Cf. III, 6-7 : ... *ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο· οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ* (comme si les *cieux* avaient été détruits alors, et si le *monde* avait péri par

Digitized by Google

Par le rapprochement de ces deux auteurs, on n'entend point suggérer que l'épistolographe se soit inspiré de Justin et, moins encore, l'opposé. Pas davantage, que l'un et l'autre découlent de la même source. Il paraît en effet stérile de faire des hypothèses sur ce dernier point : cette idée est trop généralement répandue alors. Justin mentionne bien la Sibylle, et dans les *Oracula Sibyllina*, II, 196 et suiv. (Geffcken), on pourra lire la description de l'anéantissement du monde par le feu; mais on ne peut s'engager ici dans la discussion de ce livre et de ce passage; et à quoi bon tenter d'expliquer le connu par l'inconnu? Tout ce qu'on désire mettre en lumière, c'est qu'une même théorie eschatologique, fort rapprochée de la stoïcienne : celle d'une conflagration universelle, est émise au même moment par deux auteurs chrétiens, et que rien n'est moins étonnant que de les voir employer à cet effet un terme technique stoïcien. Peut-on en inférer davantage? Justin était né à Naplouse, l'ancienne Sichem, d'un père grec et païen; il est possible qu'il se soit converti à Ephèse. L'auteur inconnu de notre épître ne peut encore être localisé avec une vraisemblance même approximative. Par exemple, si Harnack, *Chronol.*, I, p. 467, tient plutôt pour la Palestine, Deissmann, *Bible Studies*, p. 360 et suiv., p. 367 (je cite d'après l'excellente traduction anglaise, 2e édition, ne pouvant me procurer l'original), pencherait plutôt, d'après des indices de langue, pour l'Asie Mineure; mais il reconnaît que la question est encore insoluble (1). Le verdict de M. Moffatt, *op. cit.*, p. 368-9, se résume en un *non liquet* auquel je ne suis pas seul à souscrire (2).

le déluge!) *καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ* (scil. *τοῦ Θεοῦ*) *τεθησαυρισμένοι εἰσὶ πυρί, τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως*... Evidemment, l'ardeur polémique contre les *ἀσεβεῖς ἄνθρωποι* l'entraîne un peu loin. Mais il ne faut pas trop demander à un faussaire d'esprit aussi confus que sa conscience est peu délicate. Et cela va de pair avec son style, comme on le verra plus loin.

(1) Sur un point de détail, voyez encore le même, *Licht vom Osten*, p. 265 n. 11; trad. anglaise, p. 368, n. 6.

(2) M. Moffatt a rappelé quelques autres parallèles entre Justin et notre pseudonyme, *op. cit.*, p. 372. Tous deux emploient le terme *ψευδοδιδάσκαλος* : cf. II Pierre II, 1 et Justin, *Dialogue*, chap. 82, début; cf. chap. 51, 2, où il est question aussi d'hérésies, et voyez ici la note de M. Archambault dans *T. et D.*, vol. 8, au chap. 35, 3, du *Dialogue*. On peut encore rapprocher la pensée *Apol.* I, chap. 28, 2, de II Pierre III, 9. Enfin, M. Moffatt (p. 372, n. 2) estime qu'on ne saurait reprocher à Justin, *Apol.* I, 20, de ne pas citer II Pierre III à propos de la conflagration universelle, mais il tient son silence

Digitized by Google

On s'abstient cependant d'autant plus volontiers de proposer une hypothèse précise que le problème est singulièrement compliqué par des traits parallèles, signalés depuis longtemps, entre notre épître et les autres écrits illégalement ornés du nom de Pierre : κήρυγμα, *apocalypse* et *évangile* (1). Je n'en retiens que ce qui nous intéresse ici. D'après les ouvrages dont je dispose, je rappelle que M. Harnack (*Bruchstücke des Evang. und der Apokal. des Petrus*, 1re édition 1893), p. 54, n. 1, a signalé un certain nombre de parallèles entre ceux-ci et la IIe épître de Pierre et celle de Jude : j'ignore s'il est le premier à les avoir indiqués. Dans les extraits de l'*Apocritique* de Macaire de Magnésie (*Kritik des N. T. von einem griech. Philosophen des 3. Jhd.*, 1911) édités par le même savant, se lit IV, 6, p. 76, un fragment de l'*apocalypse* de Pierre : ἡ γῆ παραστήσει πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ, et IV, 7, p. 78, un autre : καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον· καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς. La terre elle-même et le ciel qui la contient vont être jugés au jour du jugement; et *se fondra* toute la puissance du ciel... apparemment, à la violence du *feu*, encore qu'il ne soit pas nommé. L'image semble diverger ensuite, mais si les feuilles de la vigne tombent, et celles du figuier, c'est que, dans l'imagination populaire, elles sont desséchées par l'*ardeur* prolongée du ciel. L'*ecpyrôsis* n'est pas nommée, mais nous en sentons passer le souffle brûlant.

pour significatif. C'est peut-être beaucoup s'avancer; il nous semble en effet que la question est plus complexe. Elle ouvre des perspectives qu'on ne saurait négliger, tout fuyantes qu'elles soient.

(1) Eusèbe, *H. E.*, III, 3, 1-2, les mentionne déjà, ainsi que ses *actes*, comme non transmis parmi les écrits catholiques; pour la IIe épître, il se contente de l'expression : non testamentaire. Je ne puis pas croire que tous ces écrits fussent d'un seul et même auteur. La communauté d'étiquette ne suffit pas à prouver l'identité de rédaction : cf. p. ex. le *corpus Tibullianum*; l a, probablement tout de suite, englobé les poèmes d'auteurs contemporains quoique divers, et de formes incompatibles; il n'y a pas longtemps qu'on les a dissociés. Le tout était attribué au seul Tibulle. Mais la littérature pétrine a-t-elle jamais formé un *corpus*, d'où l'épître II aurait été détachée pour s'insinuer dans le canon? Il va sans dire que j'en excepte la première épître, sur l'authenticité essentielle de laquelle il semble que l'accord soit en train de se faire.

Digitized by Google

Ce n'est point notre propos de même aborder les problèmes posés par la littérature pétrine (1), et sans doute jugera-t-on qu'une simple correction nous a entraîné déjà trop loin. Une remarque sera pourtant permise : on comprend qu'une prédiction conçue en ces termes ait inquiété les âmes bien pensantes, et qu'un scribe ait cru devoir substituer l'inoffensif καταλαλήσεται, forme d'un verbe fréquemment employé dans le Nouveau Testament, à la vraie leçon dont aucun autre exemple n'y paraît. Tout ce passage en effet n'a pas été sans troubler diverses Eglises et certains fidèles. En voici un seul exemple assez tardif (2). Cosmas, dit *le Navigateur aux Indes*, Egyptien du sixième siècle, qui commença par être marchand pour finir en ermite, nous a laissé une *Topographie chrétienne*, qui est tout plutôt qu'un traité de géographie, et au VIIe livre de laquelle se lit une curieuse discussion sur la canonicité des épîtres catholiques. L'excellent homme était plus pieux que clerc, et il ne fait pas autorité en ces matières; mais il a été particulièrement inquiété par notre péricope tout entière. « Il convient donc, conclut-il, que le vrai chrétien ne fasse pas fond sur des écrits unanimement reçus au canon et qui révèlent tout ce qu'on voudra sur les cieux, la terre, les éléments et le dogme chrétien en général : *ils sont suspects*. » L'attention la plus limitée devait forcément faire constater que le soi-disant Simon Pierre, esclave et apôtre de Jésus-Christ (1, 1), à qui le Seigneur lui-même avait révélé ces choses-là (1, 14), et qui avait été témoin oculaire de son exaltation (1, 16 et 18), etc., annonçait comme imminente une catastrophe que plusieurs siècles n'avaient pas encore vu se réaliser... Je ne sais pas si le navigateur Cosmas connaissait encore une théorie stoïcienne qui n'était évidemment plus fort répandue à son époque; peut-être même le souvenir en avait-il généralement disparu (de plus savants que moi le diront) (3); mais Cosmas n'a pas goûté la catastrophe annoncée à grand

(1) Un très bref résumé de la question dans Moffatt, *op. cit.*, p. 366-7.

(2) Je l'emprunte à J. Leipoldt, *op. cit.*, I, p. 251. Il y a longtemps que d'autres l'avaient signalé.

(3) Le dernier auteur à moi connu qui mentionne l'*ecpyrôsis* stoïcienne est Simplicius, avant le milieu du VIe siècle; mais il est philosophe et commentateur de profession. Les écoles de philosophie ont été fermées à Athènes l'an 529. Cela signifie peut-être moins qu'on ne pense. Le traité de Cosmas date de l'an 547 environ.

Digitized by Google

fracas par notre pseudonyme. Et l'on comprend d'autant mieux que cette péricope ait, comme on l'a dit, senti le fagot, surtout après les attaques dirigées par Origène contre l'*ecpyrôsis* stoïcienné. Origène lui-même a beau avoir été plus que suspect d'hérésie par la suite; on peut être sûr que, sur ce point-là, il ne pouvait que gagner l'assentiment des chrétiens. Je supposerais volontiers que notre texte aura été atténué par la correction d'un mot vers la seconde moitié du troisième siècle, approximativement. Mais ce que je n'arrive guère à comprendre, c'est qu'on ait eu l'idée d'introduire cette épître dans le canon du Nouveau Testament, ou la patience de l'y tolérer (1).

VIII

Puisque nous venons d'y toucher en passant, qu'on nous permette une rapide digression sur ce qu'on peut appeler les *ἅπαξ εἰρημένα* de notre épître dans le corps du Nouveau Testament : peut-être voudra-t-on bien y joindre désormais notre correction. Ils ne manquent d'ailleurs pas d'intérêt. Leur grand nombre ne s'opposera sans doute pas à l'admission d'*ἐκπυροῦσθαι*, qui, comme on l'a dit, ne se rencontre pas ailleurs dans notre texte du Nouveau Testament. Dans la Septante, il ne se lit sauf erreur que par deux fois, dans un ouvrage tardif et suspect : *II Maccab.* VII, 3 et 4 (2) ... *ὁ βασιλεὺς προσέταξεν τήγανα καὶ λέβητας ἐκπυροῦν. τῶν δὲ παραχρῆμα ἐκπυρωθέντων* ... (5) *ἐκέλευσεν τῇ πυρᾷ προσάγειν ἔνπνουν καὶ τηγανίζειν.* Il y signifie *chauffer à force* (3). Comme géné-

(1) Pas plus que je ne saisis ce qu'on gagne à des arguments de sauvetage comme celui-ci : « *The Canonicity of the second Epistle of St Peter, which on purely historical grounds cannot be pronounced certainly authentic, is yet supported by evidence incomparably more weighty than can be alleged in favour of that of the Epistle of Barnabas, or of the Shepherd of Hermas, the best attested of Apocryphal writings* » : B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the N. T.*, 7e édit., p. 509.

(2) La date de cet extrait avoué de Jason de Cyrène est indécise; mais il a été conçu en langue grecque. Voir Schürer, *G. J. V.*, III, p. 482 et suiv., 4e édit.; et Swete, *Introduction to the O. T. in Greek*, p. 277 et suiv., 2e édition.

(3) En voici encore un exemple, postérieur à notre auteur, dans Philostrate, *Vita Apollon. Tyan.* I 17 : *ἐκπυροῦν τὰ βαλανεῖα* = chauffer à fond les thermes.

Digitized by Google

ralement les verbes composés, celui-ci est susceptible de bien des sens ou des nuances. Le grec d'Euripide, dans *Iphig. Aul.* 1070 : ὃς ἥξει ... Πριάμοιο κλεινὰν γαῖαν ἐκπυρώσων et dans *Herc. fur.* 421 : τὰν ... Λέρνας ὕδραν ἐξεπύρωσεν (mettre à feu, détruire par le feu), les deux fois dans des chœurs, vaut bien celui des stoïciens, s'il ne revêt pas la signification dogmatique spéciale que ceux-ci lui impartirent par la suite (1).

Par ce terme de *hapax*, on entend simplement dire que telle expression *ne se trouve qu'ici, dans le Nouveau Testament tout entier*. Or, un exemple de plus n'est pas pour nous étonner dans un écrit très bref, où un rapide examen permet d'en remarquer un nombre considérable. Le *Dictionnaire* de Grimm-Wilke-Thayer, 4e édition, p. 709, n'en relève pas moins de 57 et n'oublie dans sa liste — je crois — que μέγιστος, 1, 4, qu'il signale d'ailleurs à l'article μέγας (2). Je n'y compte pas les acceptions spéciales dans lesquelles sont pris certains mots qui se retrouvent dans d'autres ouvrages du Nouveau Testament.

Une étude approfondie de ces *hapax* serait hors de mise ici (3). Il suffira de dire que leurs 15 verbes y tiennent la

(1) Il semble certain que ce verbe n'a jamais été un terme courant de la langue commune. L'exemple de PHILOSTRATE n'y contredit pas, au contraire.

(2) Sur cette forme, une note de M. DEISSMANN, *Bible Studies*, 2e édit., p. 365, n. 4. Elle semble être très rare dans les papyrus de l'époque ptolémaïque, dit-il; cependant E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I, p. 298, la signale comme fréquente. La Septante ne l'emploie que très rarement; mais, dans le seul *Abraxas* d'A. DIETERICH, je ne la trouve pas moins de sept fois dans différents papyrus magiques : elle y est toujours appliquée à un dieu ou à son nom. Je crains que J. H. MOULTON ne se soit laissé influencer par M. DEISSMANN, quand il écrit, *Prolegom.* p. 78, 3e édit. : « *It is in fact clear that* μέγιστος *is practically obsolete in Hellenistic : its appearance in 2 Pet. is as significant as its absence from the rest of the N. T.* » Dans le vol. II 1, p. 30, de sa *Grammar of N. T. Greek*, il confirme ce qu'il appelle *the obsolescence of* μέγιστος. Il est permis de trouver ce verdict trop catégorique; pour moi, la question est non de langue, mais de degré de culture; incidemment : de sujet et d'opportunité.

(3) Un certain nombre sont relevés par le *Vocabulary* déjà cité de MOULTON-MILLIGAN, qui ne dépasse pas encore la lettre θ. A l'article ἀστήρικτος, les auteurs remarquent ceci : « *We do not trouble much about vernacular warrant for words in 2 Pet.* » Sans doute... mais il est intéressant de voir ce qui, de cette cinquantaine de mots, se retrouve dans des papyrus ou sur des inscriptions, et comment on l'y emploie. Αὐχμηρός, p. ex., ne semble attesté qu'en vers ; διανγάζω n'est sûr que dans un horoscope du premier ou du second siècle chrétiens, et dans un papyrus magique du second ou du

Digitized by Google

balance à peu près égale à 13 adjectifs, et qu'ils sont de beaucoup dépassés par 26 substantifs; ajoutons-y 4 adverbes. On pourrait y compter encore sans inconvénient ἐμπαίκτης, III, 3, συνεκχέω, II, 13 et ὑπέρογκος, II, 18, qui tous trois proviennent de l'épître de Jude; car s'il est un fait que pour ma part je tienne, avec tant d'autres, pour irréfutablement démontré, c'est que notre faussaire a pillé — je ne dis pas : cité à la manière antique — l'épître autrement personnelle et vigoureuse de Jude. Enfin, ἀπόθεσις, I, 14 est apparemment copié sur I Pierre III, 21.

De tous ces mots, un seul est jusqu'à présent un *hapax* absolu : c'est ἐμπαιγμονή, III, 3; mais il me semble clair qu'il a été suggéré par son voisin ἐμπαίκτης (Jude 18) avec lequel il forme figure de rhétorique. A part celui-là, peu d'entre eux attirent particulièrement l'attention. Παραφρονία, II, 16, correspond au concept, du reste peu fréquent, de παραφροσύνη; il a l'air d'une simplification populaire (1). Ταρταρόω, II, 4, malgré sa couleur poétique, ne se rencontre, semble-t-il, que chez des scoliastes, mais on ne s'étonnera pas qu'un pareil mot soit d'un usage limité. Quant à κύλισμα, II, 22, sa forme et son sens précis sont débatables et sa fréquence est infime (2). A part ces

troisième; d'autre part, ἐξακολουθέω ainsi qu'ἀργέω est fréquent. Huit de ces *hapax* sont ainsi glosés; je m'étonne de n'y pas trouver ἐγκατοικέω. Enfin, si ἐμπαίκτης et ἐμπαιγμονή ne sont point attestés, ἐμπαιγμός, qui se lit Hébr. XI, 36 et plusieurs fois dans la Septante, a un bien proche parent : συμπαιγμός = collusion, dans un papyrus de la fin du second siècle avant J.-C. Serait-ce l'origine du latin *collusio*, qui ne paraît pas à ma connaissance avant Cicéron, ainsi qu'*illusio*? Quelques autres expressions ont trouvé place çà et là dans les *Bible Studies* de M. DEISSMANN, en particulier les κατάρας τέκνα de II, 14; voyez p. 164, 2e édit.

(1) On le comprendrait mieux si c'était une formation rétrograde d'après παράφρονος, mais celui-ci a été corrigé, avec raison je crois, dans le seul passage où il parût, TÉLÈS chez JEAN STOBÉE, *Anthol.* l. III, c. I, 98 (vol. III, p. 40, HENSE). PLATON, *Sophiste*, p. 228 *d*, offre l'une à côté de l'autre παράφορος σύνεσις et παραφροσύνη. Je ne crois pas qu'il faille songer à corriger παραφρονία, et, pas davantage, que les papyrus nous en fournissent un jour un autre exemple.

(2) Au II, 14 je lis ἀκαταπαύστους, tandis que WESTCOTT-HORT préfèrent ἀκαταπάστους selon AB, forme absolument unique si elle est juste, et qu'ils égaleraient à ἄπαστος : voyez leurs *Notes on Orthography* à la suite de l'*Introduction* déjà citée, p. 177. Je crois qu'ils ont tort. Ces deux manuscrits ne sont d'ailleurs pas seuls : voyez l'édition VON SODEN. Et cf. surtout l'article ἀκατάπαστος dans le *Vocabulary* de MOULTON-MILLIGAN, qui recommande la leçon ἀκαταπαύστους considérée comme une glose correcte; et enfin J. H. MOULTON, *A Grammar of N. T. Greek* II 1, p. 87 au bas.

Digitized by Google

quelques remarques, on constate aisément, de tous les autres termes spéciaux à notre auteur, qu'ils sont plus ou moins communs soit dans le grec dit classique, soit dans la κοινή et le grec tardif. Quelques-uns seulement se retrouvent dans la Septante. L'apparition isolée d'un terme aussi connu qu'ἐκπυρόω n'aurait donc rien d'étrange dans une langue qui ne présente de contraste lexicologique qu'avec le reste du Nouveau Testament. Verbe composé, il ne ferait pas tache parmi ceux qui forment déjà la majorité (8 sur 15) de ceux que nous avons comptés. Sans entreprendre sur ce point-ci des recherches comparatives minutieuses et infiniment longues, il m'a cependant paru que notre épître tout entière comptait une très forte proportion de verbes composés. Peut-être serait-il à propos de rappeler ici les brèves, mais essentielles remarques de J. H. Moulton, *Prolegomena*, 3e édition anglaise, p. 115 et suiv., sur certains aspects des verbes composés dans le grec du Nouveau Testament (1); mais notre ἐκπυρόω est un terme technique notoire, créé par un langage philosophique connu, et de couleur poétique. Et je ne vois pas davantage ce qu'on gagnerait à le comparer, du point de vue formel, à καυσόω, III, 10, 12; στρεβλόω, III, 16; ταρταρόω, II, 4 et τεφρόω, II, 6. Du premier, il faut cependant rappeler que c'est aussi un terme technique, rare au demeurant et curieusement employé ici, où il se lit dans le même passage qu'ἐκπυρόω (2).

Sur certaines particularités de langue, d'expression et de style dans notre épître, M. Moffatt donne de substantielles indications qui peuvent à la rigueur suffire, *op. cit.*, p. 360 et 364 (3).

(1) Voyez encore le même dans les *Cambridge Biblical Essays* (1909) p. 492 et suiv., et dans sa *Grammar of N. T. Greek* II, 1, p. 11.

(2) Aux rares exemples qu'en donnent les commentaires, je me permets d'ajouter celui de la Vie des S.S. Cosme et Damien, dans L. Deubner, *Kosmas und Damian*, 4, 3 (p. 91) : ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου καυσωθεὶς (scil. ἄγροικος).

(3) L'auteur d'un si excellent ouvrage, où l'indépendance du jugement n'a d'égales que l'étendue et la sûreté de l'information, ne m'en voudra pas si je me permets de lui signaler une erreur provenant du classement de ses fiches : qu'il veuille bien n'y voir qu'une marque de ma reconnaissance. P. 360, au milieu, il note entre parenthèses ἄπταιστος, γογγυστής, ἐκπορνεύω, ἐνυπνιάζω, σπιλοῦν comme caractéristiques de II Pierre : en fait, *ils ne s'y trouvent pas*, mais bien chez Jude, et le dernier mot, chez Jacques aussi; ἐμπαίκτης enfin, chez II Pierre sans doute, mais aussi chez Jude — c'est-à-dire que l'autre le lui a emprunté. Cela n'est pas sans importance, puisque M. Moffatt infère de ces mots que notre auteur est sous l'influence de la Septante et d'ouvrages extra-canoniques, en ce qui concerne sa langue.

Digitized by Google

Voyez en outre P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, p. 368-9. Notre pseudonyme est un homme cultivé (en quelque manière); il connaît, semble-t-il, ses auteurs, et en tout cas sa rhétorique; souvent même il écrit avec une recherche malaisément supportable. Ce serait certainement intéressant d'examiner à fond ses *hapax* au point de vue du style, s'il ne fallait se borner. Au demeurant, il me paraît certain que la langue de notre auteur n'offre rien de personnel et d'extraordinaire, sauf qu'elle est mélangée (1). Mais une chose frappe dans l'emploi des termes qui lui sont propres : c'est leur répartition. Peut-être ne l'a-t-on pas assez remarqué. Je ne puis songer à donner ici les relevés exacts que j'en ai faits, en suivant la division, d'ailleurs arbitraire, des versets de notre texte. Mais une certaine manière, ou plutôt un certain rythme de répétition y est indéniable.

Ses *hapax* vont en effet le plus souvent par 2 : quatorze fois; cinq fois on en trouve 3 ensemble; à deux reprises, il y en a jusqu'à 4. Le nombre est infime de ceux qui se présentent isolément. Si, pour le passage III, 10, on admet notre correction, on aura 3 termes au lieu de deux (ῥοιζηδόν et καυσόω). Le premier groupe de 3 : I, 4 avec μέγιστος, ἀποφεύγω (répété II, 18) et ἐπάγγελμα (*idem* III, 13) n'offre rien d'extraordinaire, sauf, si l'on y tient, le fait que le superlatif de μέγας ne se rencontre qu'ici de tout le Nouveau Testament. Le groupe I, 19 est déjà plus intéressant par sa couleur poétique, due à αὐχμηρός, φωσφόρος, διαυγάζω (2).

(1) Qu'il soit permis encore ici de citer J. H. Moulton dans ce même admirable *Essay (On N. T. Greek)*, p. 484 : « *It is hard to resist the impression that the author (of 2 Pet.) learnt his Greek mainly from books... Greek Proverbs, Greek inscriptions, and Greek books which we can no longer handle seem to have contributed to the writer's vocabulary...* » Dans le vol. II 1 de sa *Grammar*, p. 5-6, cela a été répété, avec en plus l'affirmation, due sans doute à un lapsus de son éditeur, que cette épître a été écrite *as generally supposed, early in the second century*. Mais on ne saurait mieux en caractériser la langue qu'en ces mots : « *The unique character of its Greek as an artificial dialect of high-sounding words learnt from rhetoricians or books and employed with the uneasy touch of one who has acquired the language in later life,* » *ibid.* p. 28.

(2) On la perçoit ailleurs, p. ex. II, 17 : οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι, καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται, où ὁμίχλαι est un *hapax*. De même II, 4 : σειροῖς ζόφου ταρταρώσας de Dieu punissant les anges déchus. La notion de Tartare devait être déjà bien effacée, pour qu'un chrétien l'employât; il semble ainsi que ce verbe ait été plus fréquent qu'il

Digitized by Google

II, I contient ψευδοδιδάσκαλοι, évidemment suggéré par ψευδοπροφῆται, ταχινός (déjà employé I, 14) et παρεισάγω : je n'y vois rien que de normal. Tout à côté II, 3, avec ἀργέω, ἔκπαλαι et πλαστός, dont le premier et le dernier se trouvent partout, et dont ἔκπαλαι est un bon exemple de la prédominance en grec hellénistique des prépositions combinées avec un adverbe : cf. J. H. Moulton, *op. cit.*, p. 99; mais il n'y fait pas tache. II, 15 porte ἐξακολουθέω (qui a paru déjà I, 16 et II, 2), ἔλεγξις et παρανομία. Il y faut joindre les deux exemples du v. 16 : ὑποζύγιον (1) amené par la mention de Balaam, et παραφρονία suggéré manifestement par παρανομία : trois de ces termes conviennent au ton du sermon philosophique populaire (2). Tout cela se tient bien, et notre passage III, 10

n'apparaît. Ces deux passages doivent beaucoup à Jude, sauf précisément les *hapax*. Quant à φωσφόρος, il est commun dans les papyrus magiques, quelle qu'y soit d'ailleurs son origine.

(1) Sur ce mot, voyez l'article de Deissmann, *Bible Studies*, 2e édit., p. 160-1.

(2) Ce chapitre II est celui pour lequel notre faussaire a le plus gaillardement exploité l'épître de Jude. Il a cherché à voiler l'emprunt en y introduisant des expressions qu'il est seul à employer; en mettant des singuliers au pluriel, des composés à la place du simple; en substituant des images analogues ou en ajoutant d'autres images à celles qu'il déformait. Un plagiat — il y en a d'honnêtes et de révérends chez les Anciens — de la pire espèce. Plagiat dissimulé et compliqué de faux volontaire : cette épître doit être la seconde (de Pierre) : III, I; ceux qu'elle combat en fait sont représentés comme devant surgir plus tard : II, 1-3. Qu'on en rapproche I, 1, 14, 16 et 18, déjà rappelés plus haut. — Le terme de *faux* paraîtra peut-être excessif; il faut le justifier. Les plus récents jugements portés par la critique sur cet écrit pseudépigraphe ne m'ont pas converti. En voici quelques exemples. M. Deissmann (*Licht*, p. 170-1, trad. angl. p. 236), considérant les épîtres de Jacques, Pierre et Jude avant tout du point de vue littéraire, estime que la question de l'authenticité des épîtres catholiques n'est pas aussi importante qu'elle le serait si celles-ci étaient de véritables lettres. « *Von den literarischen Gewohnheiten des Altertums ausgehend und aus allgemein historischen Gründen* werden wir die katholischen Episteln am ersten als *Episteln mit einem Schutznamen zu beurteilen haben, dürfen also von Heteronymität im guten Sinne des Wortes reden.* » Cette appréciation est séduisante, mais je demande la permission de n'y pas souscrire. Il suffit en effet de faire remarquer que notre auteur n'a certainement pas fait la distinction que M. Deissmann établit très justement entre une lettre et une épître : *il a prétendu écrire une lettre.* La volonté de donner le change est trop apparente pour qu'on n'y puisse voir que le désir de rassurer le lecteur. Sans y mettre de pédanterie, je ne sais voir ici qu'un faux. — J. H. Moulton, dans les *Cambridge Biblical Essays* (1909) p. 484, n'est pas non plus disposé à admettre que la valeur de cet écrit soit atténuée par

Digitized by Google

n'y détonnerait pas le moins du monde avec ῥοιζηδόν, καυσόω et ἐκπυρόω : le mot du milieu revient au verset 12.

Enfin, il y a deux colonies à 4 termes, et qui offrent quelque intérêt, la première surtout. II, 22 présente ἐξέραμα, ὗς, κύλισμα et βόρβορος. Dans le dernier membre de phrase, ὗς à lui seul suffirait à retenir l'attention, le Nouveau Testament ne connaissant par ailleurs que χοῖρος et chez les seuls synoptiques; l'auteur nous a d'ailleurs prévenus par son τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας qu'il allait citer. Citer quoi? D'abord un ressouvenir du dicton qui se lit Prov. XXVI, 11. Puis le dicton ὗς λουσαμένη εἰς κύλισμα βορβόρου. Il a été fort discuté; je n'arrive à le comprendre ici, où il double κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, que si l'on y sous-entend ἐπιστρέψασα. On me pardonnera de m'y arrêter, mais je ne suis pas d'accord avec certaines explications qu'on en a données, et je crois en outre qu'on y peut reconnaître le procédé de rédac-

the perfectly understood convention of writing under the shelter of a great name of the past. Et d'invoquer l'analogie de la *Sapience de Salomon*. Quelle valeur? Et quelle analogie peut prétendre à mieux qu'une indication? Celle-ci ne me satisfait pas. Peut-être me concédera-t-on que chaque écrit pseudépigraphe doit être examiné à part, le problème se posant différemment pour chacun. On ne peut songer à les classer qu'après ce premier examen. — Voici enfin M. H. JORDAN. Il pose, dans sa *Gesch. der altchristl. Literatur*, p. 140-1, à propos des épîtres pseudonymes *ou* hétéronymes, que nous n'avons pas le droit de les stigmatiser sans autre, en les traitant de faux. A quoi je me permets d'objecter 1) que les deux prédicats, tout imprécis qu'ils soient, ne sont pas synonymes; 2) qu'en fait il y a d'innombrables faux épistolaires dans la littérature hellénistique, prise à témoin par M. JORDAN. Et qu'un philologue, se rappelant l'immense service rendu par Bentley à la critique, en démasquant les épîtres de Phalaris, ne peut reconnaître dans II Pierre qu'un faux. Soutiendra-t-on que les précisions de ce factum n'aient pas expressément tendu à tromper le lecteur sur la véritable personnalité de son scribe? Et croit-on vraiment expliquer — je ne dis pas : excuser — ce procédé, en concluant que l'auteur s'est senti pressé d'adresser à la communauté un appel *wie es der gewaltige Petrus selbst gesagt haben würde*? Alors, qu'on explique pourquoi cette épître, *qui se réclame*, dit-on, *de l'apôtre Pierre*, est en grande partie *un plagiat de celle de Jude*! Il ne reste plus qu'à identifier Jude avec Pierre... ou à supposer que le substrat de Jude est une épître perdue de Pierre. Il y a des faux célèbres, dans l'histoire littéraire de l'Eglise, qu'on se chargerait aisément d'innocenter ainsi. Ne voit-on pas que cette manière d'argumenter se retourne contre ceux-là même qui l'emploient? Il faut avoir le courage de ne pas se laisser induire en hypothèses de tolérance par le fait qu'un écrit pareil s'est faufilé dans le Canon. Comment et pourquoi? Nous ne le savons pas. Mais tourner le problème n'est pas le résoudre.

Digitized by Google

tion de notre scribe. P. Wendland : *Ein Wort des Heraklit im N. T.*, dans les *Sitzgsber. der Berl. Akad.* 1898, p. 788 et suiv., a voulu retrouver dans ce dernier dicton le produit d'un brocard d'Héraclite, qu'il reconstitue à sa manière (1). Je me permets d'en douter, malgré l'assentiment de C. Clemen, *Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T.*, p. 37, qui admet, à tort à mon sens, la traduction inexacte de ὗς λουσαμένη etc. par *die Sau, die sich dadurch wäscht, dass* etc. Qu'on prenne les fragments 13 et 37 d'Héraclite dans Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, 3e édit., avec les références : il n'y est mention que de porcs se vautrant dans la boue (2). Et surtout, l'histoire d'Aḥikar me paraît donner la clé exacte de notre passage. Voyez J. Rendel Harris, *The Story of Aḥikar*, 2e édit., p. LXVIII, d'après lequel je cite le texte de la parabole : « My son, thou hast behaved like the *swine which went to the bath* with people of quality, *and when he came out, saw a stinking drain, and went and rolled himself in it.* » Here we find the explanation of the Petrine proverb : ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου, where the parallel in Aḥikar helps us to translate ὗς λουσαμένη not as « the sow that was washed » but as « the sow that went to the bath. » La situation est exposée avec la dernière précision. Le porc *s'est baigné* : ὗς λουσαμένη, et il n'a *ensuite* rien de plus pressé que de se vautrer dans un bourbier : (ἐπιστρέψασα) εἰς κύλισμα βορβόρου. Où est dans l'autre traduction le sel de la parabole ? (3) Le chien *retourne* à son vomissement ; il faut bien que le porc *retourne* à sa bauge : pas de parallélisme sans cela ; et que fait-on alors du καί qui relie et égale les deux membres ? Dicton courant que le second, comme le premier ; et je ne vois pas comment on en peut rendre responsable Héraclite, qui ne semble même pas l'avoir adapté à ses fins (4). Il a probablement été emprunté à un

(1) Il a convaincu aussi M. Norden, à en juger par son *Agnostos Theos*, p. 349, n. 1.

(2) Le frg. 5 n'a non plus rien à voir ici : οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίζοιτο.

(3) La Vulgate traduit inexactement par *sus lota in volutabro luti.*

(4) Si quelque chose devait lui répugner, c'est bien celle-là. — Personne ne songera, je suppose, à présumer que notre auteur ait connu Héraclite parce qu'il tire parti de l'*ecpyrôsis*, dont Héraclite est le père spirituel. Est-il d'ailleurs sûr qu'un auteur quelconque du N. T. ait encore *lu* Héraclite ? A propos du Λόγος, M. Rendel Harris, dans son *Origin of the Prologue to*

Digitized by Google

ouvrage populaire largement répandu : l'histoire d'Aḥikar était en effet connue des Grecs. Voir à ce propos entre autres Ed. Meyer, *der Papyrusfund von Elephantine*, 2e édit., et, sur les dictons en particulier, les p. 117 et suiv. (1). Pour ma part, je suppose que les deux citations, où l'on ne saurait disjoindre la seconde, remontent à quelque ouvrage populaire grec, traduction ou adaptation d'un répertoire de la sagesse populaire orientale. Horace, *Epist.* I, 2, 26 rapproche aussi *canis immundus* et *amica luto sus*, à propos de Circé et d'Ulysse, sans doute, mais dans un passage inspiré de la philosophie populaire stoïcienne (2).

Le dernier nid, enfin, est celui de III, 16 : ἀμαθής, ἀστήρικτος (aussi II, 14, et qui a ici engendré le στηριγμός du v. 17, à côté d'ἄθεσμος) δυσνόητος et στρεβλόω. Notre auteur n'a pas craint de semer à plein sac à la fin; il ne pouvait pas le faire au commencement, dans la salutation et dans l'envoi, où l'on ne relève que le seul ἰσότιμος, I, 1. Ce n'est pas que la formule τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ne soit étrange; je ne connais pas en effet, dans le Nouveau Testament, d'autre exemple de λαγχάνειν πίστιν. On pourrait cependant en rapprocher pour le sens le πίστις Θεοῦ δῶρον de Paul, Eph. II, 8-9; mais comment s'empêcher, à propos de cette formule-là, de penser à celle du droit attique : λαγχάνειν δίκην, surtout quand on voit que notre auteur ajoute à la suite ἐν

St. John's Gospel (1917), p. 13 et 28, a fortement établi que ce prologue est une hymne dépendant des Proverbes, de la Sapience de Salomon et du Siracide. Inutile, dit-il, de recourir à une influence exercée par l'enseignement de la philosophie d'Héraclite sur les philosophes d'Ephèse ou sur l'Eglise primitive d'Ephèse. A quoi je suis très tenté de souscrire. Mais je ne suis plus si sûr qu'il ait raison lorsqu'il ajoute : « *It is doubtful whether there is any need to introduce Heraclitus at all.* » Il me paraît toujours indéniable que, dans la *Sapience de Salomon*, le Λόγος soit stoïcien, comme une foule d'autres notions; et derrière les stoïciens il y a le grand ancêtre Héraclite.

(1) D'autre part, je ne crois pas qu'on puisse tenir compte du rapprochement fait entre la parabole du palmier stérile (*Aḥikar*, éd. Rendel Harris, p. 126-7) et celle du figuier stérile (Luc XIII, 6 et suiv.). D'autres ressemblances sont encore moins précises : même manière de penser, non dépendance directe. Cf. l'index de F. Nau à son *Histoire et sagesse d'Aḥikar*, p. 303.

(2) Cependant, dira-t-on, il y a un second passage d'Horace, *Epist.* II, 2, 75 : *hac rabiosa fugit canis, hac lutulenta ruit sus*, où il n'a pas pu s'empêcher d'accoupler encore le chien et le porc, apparemment parce qu'ils infestaient certains quartiers? Mais tout ce passage n'en est pas moins un lieu commun déjà ancien.

Digitized by Google

δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ... ἡμῶν. Singulier pot-pourri que toute cette épître, et le plus apparent possible; mais langue mêlée, non langage un et spécifique (1). De ce point de vue, tout le mouvement apocalyptique, qui nous intéresse spécialement, est parfaitement plausible.

J'espère qu'on nous accordera que l'emploi d'un *hapax* tel qu'ἐκπυροῦσθαι dans III, 10 n'a plus rien que de parfaitement vraisemblable. Mais surtout : on est en droit de porter un jugement plus précis sur ce morceau-là. Tout d'abord, il frappe par son ton apocalyptique — et cela n'a rien de spécifiquement chrétien, se retrouve même chez des stoïciens : voir Sénèque cité plus haut (relevant de qui ?) (2). Puis, il forme un tout dont on pourrait aisément supposer qu'il a été inspiré par un écrit. La précision en quelque sorte technique de ses termes ne serait-elle pas due directement à l'école ? Cela sent sa secte. On perçoit par-ci par-là un vague fumet de stoïcisme accommodé à des palais chrétiens. Voyez p. ex. I, 5 et suiv. : καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει

(1) On a relevé entre Josèphe et II Pierre des coïncidences si nombreuses et si précises qu'elles ne sont très probablement pas dues au hasard : voy. Moffatt, *op. cit.*, p. 28-29, et les autorités qu'il cite. Aucune, sauf erreur, ne porte sur ce que j'appelle les *hapax* de notre auteur; mais elles contribuent à renforcer l'impression de mosaïque produite par cet écrit, le moins spontané peut-être de tout le Nouveau Testament.

(2) Retrouver partout Posidonius, même où il n'a rien à voir, est actuellement une mode. Je ne puis quand même m'empêcher, dans le § 6 entier de Sénèque, à tout le moins, de penser à lui. La langue se dérobe, le style est celui d'un genre spécial; mais les idées, ou (si l'on préfère) les points de vue sont éminemment posidoniens : géographie humaine — comme nous dirions — relations sociales, etc. Le ton enfin : celui d'un mystique enthousiaste, est bien personnel, et autant qu'on en peut encore juger, posidonien. Or, si Panétius avait renoncé à la théorie de l'*ecpyrôsis*, Posidonius y était revenu. Le *Songe de Scipion*, qui est saturé de Posidonius, mentionne au § 21 (Müller) les *eluviones* (= κατακλυσμοί ou ἐξυδατώσεις) *exustionesque* (= ἐκπυρώσεις) *terrarum, quas accidere tempore certo necesse est* : ce sont les bouleversements précurseurs de l'anéantissement final par le feu. Nous avons tout cela dans ce passage de Sénèque, qui, dans ce même traité, a encore au moins une autre trace sûre de Posidonius. Dans les *Natural. Quaestiones* III, 29, à propos du déluge, c'est encore lui, comme on l'a signalé il y a déjà longtemps. Je crois que c'est lui qui prophétise ici; mais le manque de temps et l'éparpillement de la littérature sur Posidonius, qui ne m'est accessible qu'en petite partie, ne me permettent pas de contrôler si cette hypothèse a déjà été formulée.

Digitized by Google

τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην (1). A la rigueur, on pourrait y joindre l'expression καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας II, 14; il est vrai que γεγυμνασμένος se retrouve Hébr. V, 14 et XII, 11 avec une construction différente (2). M. Moffatt, *op. cit.*, p. 360, relève avec raison que des termes comme θεία δύναμις et θεία φύσις (I, 3 et 4) étaient courants au premier siècle (3), mais qu'il est étrange de les voir appliquer à Jésus-Christ, et qu'on ne leur rend pas justice si l'on ne tient pas compte du stoïcisme diffus, répandu au second siècle dans l'Empire. Il semble qu'on puisse encore enregistrer dans ce sens l'ἀρετή de Dieu : I, 3, qui ne se retrouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament, et où il n'est du reste aucun besoin de reconnaître spécialement le pouvoir de faire des miracles (4). Les ἄλογα ζῷα que mentionne II, 12 sont tirés

(1) On a rappelé à ce propos le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.* III, 8, 7, mais la comparaison ne vaut que pour l'accumulation, sans porter sur ce qui est caractéristique; chez Hermas nous avons un défilé de personnifications. Le rapprochement fait avec une inscription d'Asie Mineure par M. Deissmann est mieux au point : voyez *Licht vom Osten*, p. 231, n. 4; trad. anglaise, p. 322, n. 2. L'inscription est antérieure à l'ère chrétienne, son ton est particulièrement solennel. Elle se trouve dans Dittenberger, *O. G. I. S.*, vol. II, n° 438.

(2) Un dernier exemple est fourni par I Tim. IV, 7, et à ce propos le *Vocabulary* de Moulton-Milligan *s. v.* ne manque pas de dire que l'emploi métaphorique de ce mot peut être illustré par la philosophie populaire d'alors. — Il me semble aussi que le terme σεσοφισμένοι μῦθοι, I, 16, ne laisse pas de sentir l'école. Le verbe y est pris dans une acception unique dans le N. T., où d'ailleurs il ne reparaît qu'une seule autre fois, et dans un autre sens : II Tim. III, 15. Qui accuse autrui de sophistique a bien des chances d'avoir passé par l'école, et le terme a quelque chose d'étrange sous la plume d'un chrétien. Voyez I Tim. IV, 7, où l'on met en garde contre les βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι, et cf. *ibid.*, I, 4 : le ton est tout différent et bien plus personnel.

(3) Voir le *Vocabulary* cité, à l'article θεῖος, qui est particulièrement riche et intéressant.

(4) Voir l'article ἀρετή du *Vocabulary* cité : « *The limitation of this word to four occurrences in NT — and two of them in 2 Pet. — may possibly be connected with the very width of its significance in non-Christian ethics : it had not precision enough for large use in Christian usage.* » Pour A. Bonhöffer, *Epiktet und das N. T.*, p. 109 (dans *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, X), cela signifie *göttliche Kraft*; il verrait volontiers dans ce passage une adjonction postérieure. De cela, pas trace reconnaissable dans notre épître, et la pratique de σπερμολόγος de son auteur se retrouve ici. Où M. Bonhöffer a raison, c'est quand il trouve que ce passage *auch sonst stark an die moralphilosophische Terminologie anklingt*. Mais, qu'il soit inutile de penser à une influence stoïcienne, c'est bien vite dit; il faut

Digitized by Google

de Jude 10; il est vrai que le mot pouvait avoir passé depuis longtemps dans la langue courante, en perdant son caractère spécifiquement philosophique (1). Et qu'Epictète emploie des vicieux l'expression ἐν βορβόρῳ κυλίεσθαι (*Dissert.* IV, 11, 29) ne prouve évidemment pas grand'chose; c'est une phrase toute faite : débris de citation usé au cours des siècles (2). Mais notre passage 11, 22 n'en reste pas moins une citation. Surtout, ce qu'on ne peut nier, c'est que καυσόω est un terme technique du langage médical; or ici, il est pris dans un sens presque animiste : les éléments sont consumés comme par une fièvre — on verrait bien quelque stoïcien le tirant du côté de la morale ou de la physique. Et qu'on ne dise pas que le mot στοιχεῖα est indifférent : fréquent comme il l'est, c'est cependant certain qu'il paraît ici dans un mouvement tout imprégné de stoïcisme, où je crois d'ailleurs qu'il signifie les éléments, non les astres comme d'aucuns l'entendent (3). Pour tout dire : je ne serais pas le moins du monde étonné que notre passage III, 10 ne fût emprunté à quelque traité ou pamphlet stoïcien. Justin combat ouvertement leur doctrine, comme nous l'avons constaté; notre

considérer cela en fonction d'autres indices. Il y revient p. 202, n. 3. Voir aussi Deissmann, *Bible Studies*, 2e édit., p. 97 et n. 5, à qui je ne puis accorder qu'Hésychius ait subi l'influence de notre passage dans une de ses gloses. — Le mot est intraduisible en français; *vertu divine* en est la meilleure approximation. Nous n'en sommes d'ailleurs pas encore à l'époque où, comme plus tard le latin *virtus*, il signifiera pour les chrétiens une véritable émanation efficace, productrice de miracles. Sur *virtus* en ce sens, voyez E. Ch. Babut dans ce modèle de critique qu'est son *Saint Martin de Tours* (Paris s. d., [1913]), p. 262 et suiv. Qu'on me permette d'y joindre ce passage d'Eusèbe, *H. E.*, I, 3, 9, qu'on n'a peut-être pas assez remarqué : « Personne, prêtre, roi ou prophète, n'a τοσαύτην ἀρετῆς ἐνθέου δύναμιν κτήσασθαι ὅσην ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς etc. » Tout le monde sait ce qu'on entend par l'arétalogie.

(1) Cependant, les stoïciens avaient traité des rapports entre la Providence divine et les ἄλογα ζῷα. Voir à ce propos O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, p. 128 suiv. (dans *Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten*, VIII, 1).

(2) Voyez p. ex. le malade qui καταλειφθεὶς οὐν μονώτατος... ἐν τῇ κόπρῳ αὐτοῦ ἠναγκάσθη κυλίεσθαι dans *Kosmas und Damian*, *Mir.* 33, p. 181, 32 Deubner.

(3) M. H. Diels, dans son beau travail : *Elementum*, p. 50, cite notre passage et le 12 suivant : « *Hier*, dit-il, *ist alles gut stoisch und damit klar.* » Il y lit κατακαήσεται. C'est encore plus clairement stoïcien si on admet la restitution que je propose. M. Bonhöffer, *op. cit.*, p. 241, ne retrouve ici que la chose, et d'origine différente; non le mot.

Digitized by Google

pseudonyme se sert d'eux en se masquant : cela va de pair avec les constatations déjà faites. Il me semble que d'autres traces plus effacées indiquent encore la même piste : *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*, II, 19, me ferait volontiers penser, dans l'atmosphère suspecte qu'on respire ici, au fameux paradoxe stoïcien : *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος καὶ πᾶς ἄφρων δοῦλος*. Peut-on faire valoir dans le même sens les pluriels *ἀναστροφαί* et *εὐσεβείαι* de III, 11 ? C'est bien ténu. Ténu aussi ce qu'on pourrait à la rigueur tirer de III, 13 : il y aura de nouveaux cieux et une terre nouvelle (la palingénésie), *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*. Alors, nul besoin de faire descendre la Justice sur cette terre-ci — même renouvelée par le feu — comme le faisait Virgile, *Bucol.* IV, 6, d'après le demi-stoïcien Aratus ! Il semble par moments que les armes subtilisées aux stoïciens aient été retournées contre eux... D'autres traits, il est vrai, ne concordent pas, encore qu'on ignore contre quels adversaires se dirigent les attaques de ce vain personnage : poussière de gnostiques, apparemment. L'épître de Jude frappe par son énergie concentrée et une doctrine positive; cette polémique-ci, encadrée dans une brève partie parénétique, ne nous permet pas d'en distinguer les victimes. Mais concluons. Quoique sachant fort bien quel danger on court à vouloir trouver dans la *pensée* chrétienne des paillettes de stoïcisme, alors que la *langue* les roulait pêle-mêle dans son flot (1), je ne crains pas d'affirmer qu'il y a bien dans notre passage un emploi de certains termes et un ressouvenir conscient de la doctrine stoïcienne, et que par conséquent le mot qu'on a reconstitué y est non seulement à sa place précise, mais encore dans son milieu naturel.

Quoi qu'il en soit, et puisque nous sommes partis d'un examen de langue pour peut-être nous égarer, qu'on nous permette une dernière remarque du même ordre. Elle concerne la version latine de notre passage et apporte, nous semble-t-il, une confirmation à notre correction verbale. On se souvient que le texte latin ne se rencontre que sous une seule forme pour la fin du passage, et qu'il se termine par le verbe *exurentur*. Le manque de temps (et d'instruments) ne me permet pas de vérifier si ce mot-ci se

(1) Est-il nécessaire de dire que je souscris entièrement aux principes de critique littéraire, si fortement établis par M. Norden dans son *Antike Kunstprosa*, II, p. 465-79 *(Die griechisch-christliche Literatur : prinzipielle Vorfragen)*?

Digitized by Google

trouve ailleurs dans ce qu'on appelle la Vulgate du Nouveau Testament (1). Mais voici une contre-épreuve curieuse à tout le moins. Certains de nos textes grecs ont donc substitué καταχαήσεται à ce que je crois être la leçon originale. Or, dans le Nouveau Testament, καταχαίω est traduit par *comburo* dans Mat. III, 12; XIII, 30 et 40; Luc III, 17; Act. XIX, 19; Apoc. Joh. VIII, 7 (trois fois) et XVIII, 8 — ce qui est rigoureusement exact. Par *ardeo* : 1 Cor. III, 15; par *cremo* : Hébr. XIII, 11; par *concremo* : Apoc. Joh. XVII, 16. Ce sont tous les passages, sans exception. *Nulle part* καταχαίω *n'est rendu par exuro!* Et qui ne voit qu'*exurentur* est le calque exact du grec ἐκπυρωθήσεται ?

IX

Il nous reste à remercier ceux qui ont bien voulu accorder l'hospitalité de leur Revue à un profane en ces études spéciales. Mais nous tenons à dire que, avant d'avoir achevé notre travail personnel, nous n'avons pas voulu consulter sur l'interprétation et sur les corrections tentées pour ce passage le commentaire le plus justement réputé à notre épître, celui de Joseph B. Mayor : *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter*, Londres 1907. Nous pouvons maintenant recourir sans inconvénient à ses bons offices. Nous constatons ceci : c'est que Mayor a longtemps flotté, sans arriver à fixer son choix ni trouver une solution qui le satisfît. Dans son texte, il conserve εὑρεθήσεται; mais, comme il ne sait au fond pas qu'en faire, il lui préférerait οὐχ εὑρεθήσεται, à défaut de quoi il serait disposé, en quelque manière, à suggérer ἀρθήσεται (p. 160) ! Pour ce mot, il compare Mat. XXIV, 39; mais il y est question du déluge, κατακλυσμός, et l'eau et le feu ne me paraissent guère compatibles : notre auteur II, 5 et 6 distingue soigneusement entre le κατακλυσμός de Noé et

(1) Je ne connais pas de travail spécial sur le latin de notre épître; mais B. F. Westcott note quelques constatations intéressantes dans son *Canon of the N. T.*, 7e édit., p. 269 et suiv. Son texte latin diffère constamment et curieusement du texte d'autres parties de la Vulgate, de celui de la 1re Epître pour les mêmes mots, et enfin de Jude dans les parties qui leur sont communes. Le traducteur responsable ne saurait ainsi être le même dans tous ces cas. Ce travail mériterait d'être poussé plus loin; on arriverait peut-être ainsi à mieux isoler notre épître des autres ouvrages qui sont peu à peu entrés dans le canon du N. T.

Digitized by Google

la καταστροφή de Sodome et Gomorrhe. Mettons que notre critique ne soit pas au point, αἴρω étant à la rigueur possible ici : il n'en reste pas moins que cette conjecture est un expédient désespéré, un εὕρημα sans l'être. Dans un pareil contexte, le mot choisi est d'une inadmissible banalité. Les autres passages invoqués sont encore moins pertinents, et aucun des commentateurs modernes énumérés par Mayor ne me paraît toucher juste — non plus qu'à lui d'ailleurs : inutile de les rappeler. Dans son *Introduction*, p. CC, Mayor semble pencher un instant vers κατα — ou διαρυήσεται (1), puis : « there is much to be said, dit-il, for πυρωθήσεται suggested by Dr Abbott and also by Vansittart in *J. of Philol.*, vol. III, p. 358. » Je n'ai pas à ma disposition le *Journal of Philology*, et je ne sais pas ce que ces deux savants avaient avancé à l'appui de leur conjecture, qui est brièvement rappelée dans la *Preface* de Mayor, p. VIII-IX. Mais je la crois insuffisante, sens et forme, et nullement postulée par III, 12, comme je l'ai indiqué plus haut. Et je serais reconnaissant aux critiques compétents de peser celle que j'ai tenté de fonder.

Il n'y a que treize ans, après les travaux de Westcott et Hort, un Joseph B. Mayor se croyait encore obligé, dans la patrie de Bentley, de faire une profession de foi sur la critique textuelle : *ibid.*, *Preface*, p. VIII. « Perhaps it may be well to say a word or two here as to the textual emendations mentioned in the twelfth chapter of the Introduction. *I have never been able to see why there should be any objection to applying to the N. T. a process which has been so often found essential to the restoration of the right text in classical authors.* » Auprès de ceux qui savent ce que signifient pour la critique des textes les grandes découvertes papyrologiques, il n'est vraiment plus besoin de s'excuser en proposant ici ce qu'on estime être la seule leçon possible, la seule juste, la seule nécessaire : ἐκπυρωθήσεται. Espérons que ce sort ne lui est point réservé.

FRANK OLIVIER.

Juin 1920.

(1) Dûs évidemment à la suggestion de WESTCOTT-HORT, *Notes on Select Readings*, p. 103 : « *It is doubtless itself* (à savoir le texte) *a corruption of* ῥυήσεται (ῥεύσεται) *or of one of its compounds.* » Je me permets d'en juger autrement.

Digitized by Google

ETUDE CRITIQUE

MYSTICISME ET INTROVERSION

> Quand la faiblesse des hommes n'a pu trouver les véritables causes, leur subtilité en a substitué d'imaginaires, qu'ils ont exprimées par des noms spécieux qui remplissent les oreilles et non pas l'esprit.
>
> PASCAL.

Le livre de M. Ferdinand Morel (1), dont nous regrettons que les circonstances ne nous aient pas permis de parler plus tôt, se présente comme une application des enseignements et des formules psychanalytiques à l'étude d'une classe importante de phénomènes religieux. Paru avant le *Jésus* de M. Berguer, il n'était pas destiné à susciter dans le public, par son sujet même, un mouvement de curiosité aussi vif. Mais il n'est, en son genre, pas moins digne d'attention. Et nous sommes heureux que cette occasion nous soit offerte d'examiner quelques-unes des questions qui se rapportent à la psychologie des faits mystiques.

Qu'est-ce que l'*introversion ?* — Ce mot correspond, dans la langue des psychanalystes, d'une part à une constatation que tout le monde peut faire, et qui a été faite longtemps avant eux, d'autre part à un ensemble de vues pas toujours très claires sur

(1) F. MOREL, *Essai sur l'introversion mystique.* Etude psychologique de Pseudo-Denys l'Aréopagite et de quelques autres cas de mysticisme. Genève, 1918.

Digitized by Google

les processus d'adaptation et de désadaptation et sur le rôle de l'inconscient dans la vie mentale (1).

C'est un fait d'observation courante qu'il y a des gens aussi portés à vivre en dedans que d'autres le sont à vivre au dehors. Ceux-ci sont sociables, expansifs, entreprenants; ils aiment l'action, les difficultés à vaincre; ils savent profiter des occasions. Ceux-là sont timides, réfléchis, renfermés; ils méditent plus volontiers qu'ils n'agissent, fuient les devoirs de société, et se laissent aller par goût à négliger tout le côté pratique de l'existence. On connaît dans la littérature et le roman maints exemples de l'opposition de ces deux types, ou de ces deux tendances, qui entrent souvent en conflit chez le même individu. Cette opposition se retrouve, dans le domaine religieux, sous la forme classique du contraste entre la vie contemplative et la vie active. Les ouvrages de piété se plaisent à montrer que l'une de ces attitudes est en somme aussi légitime et aussi nécessaire que l'autre. La vie chrétienne idéale doit être faite de leur alternance et de leur harmonisation, de l'heureuse réconciliation de Marthe et de Marie.

Il s'agit donc d'une distinction psychologique assez banale. Les termes d'*introversion* et d'*extraversion* peuvent aider à la préciser (2). Mais ils désignent, en psychanalyse, quelque chose de plus spécial, que la théorie de Jung met en rapport avec la caractéristique différentielle de la démence précoce et de l'hystérie. L'hystérique a des réactions émotives exagérées, des symptômes qui simulent des affections organiques; il projette extérieurement, sous une forme dramatique, les révoltes intimes et les illusions de sa sensibilité. Le dément précoce se montre indifférent et apathique (sauf dans la phase de compensation morbide où il devient extravagant et agressif); il se replie sur lui-même,

(1) Cf. C. G. Jung, *Contribution à l'étude des types psychologiques*. Archives de psychologie, t. XIII, n° 52, déc. 1913. — *La structure de l'inconscient*. Ibid., t. XVI, n° 62, déc. 1916. — *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Zurich, 1917.

(2) Ces termes figurent dans la traduction que Maurice Mæterlinck a faite de *l'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck (nouvelle éd., Bruxelles, 1911). Ainsi on lit à la p. 76: « Cette unité étant jouissante dans l'introversion, et fructifiante dans l'extroversion *(sic)*, la fontaine de l'unité coule. »

Digitized by Google

s'enfonce dans un rêve qui l'isole du monde réel. La maladie ne ferait ici, comme c'est le cas bien souvent, que porter à l'excès des phénomènes qui appartiennent aussi à l'état normal. Le contraste de ces deux affections, la démence précoce et l'hystérie, rendrait sensible en l'exagérant l'antagonisme de deux forces naturelles : la tendance centripète et la tendance centrifuge de la *libido*.

On sait que Freud donne toujours à cette expression un sens sexuel. Chez Jung, elle devient vaguement synonyme d'énergie, d'intérêt, de vouloir vivre, d'élan vital. Le type introverti et le type extraverti sont conçus comme deux modes de manifestation de cette poussée intérieure, comme deux façons contraires qu'elle a de réagir au contact du monde extérieur. L'extraverti se libère de ce que Freud appelle le désir incestueux de la mère, c'est-à-dire du penchant pour les souvenirs amollissants, pour la douceur des émotions faciles et pour toutes les manières agréables de perdre son temps. L'introverti ne sait pas s'en libérer ; il hait la réalité dure et sévère ; il fait effort pour se soustraire à l'effort, et dans la mesure même où il y réussit, il renonce aux avantages positifs qu'assure à l'extraverti, son heureux rival, l'acceptation de la lutte pour la vie.

Ce n'est pas là toute la théorie de Jung. Certains de ses éléments restent pour moi passablement obscurs (1). Je crois cependant que ces quelques indications suffiront pour que l'on voie à quelles présuppositions générales recourt M. Morel. Il s'inspire d'ailleurs aussi, pour une bonne part, de la psychologie sexuelle de Freud ; il retient des théories de Pierre Janet l'idée de la hiérarchie des fonctions psychologiques et celle de la perte de la *fonction du réel* dans les névroses ; il emprunte à Bleuler sa description de la pensée *autistique* (2), à Silberer enfin, qui

(1) C'est le cas en particulier de ce qui concerne le rôle respectif du sentiment et de la pensée, dans l'extraversion et l'introversion, comme agent de l'adaptation au réel. J'avoue n'avoir pas réussi jusqu'à présent à y comprendre grand chose. Et j'ai la consolation de savoir que des gens beaucoup plus compétents que moi en psychologie se plaignent d'être logés à la même enseigne.

(2) Mot nouveau pour une chose bien connue : c'est « l'histoire perpétuelle » des enfants et des rêveurs, le songe éveillé de tous ceux qui imaginent une réalité conforme à leurs désirs.

Digitized by Google

s'est spécialisé dans l'étude de l'imagerie mentale, sa distinction entre les symboles matériels et les symboles fonctionnels.

Muni de ces notions directrices, notre auteur entreprend l'étude de quelques cas de mysticisme. Son premier et principal sujet est le Pseudo-Denys. On ne sait quasi rien de ce personnage. Tout ce qu'on peut dire de lui, c'est qu'il vécut quelque part en Orient au commencement du VIe siècle de notre ère, subit l'influence du néo-platonisme, et écrivit des ouvrages de mystique chrétienne, qui sont cités pour la première fois en 531, à l'occasion d'une controverse entre catholiques et monophysites, et que la traduction de Jean Scot Erigène devait populariser en Occident. Il nous reste quatre de ces traités, plus dix lettres. Sur sa vie publique et privée, on en est réduit à de rares et vagues indices. Cette pénurie de renseignements n'arrête pas M. Morel. Il discerne en Denys deux symptômes : une tendance à l'ascétisme intellectuel (détachement de l'esprit, absence d'intérêt pour les choses terrestres), et une tendance à la rêverie. « Ces deux symptômes constituent ce qu'on appelle une introversion typique. »

Poursuivant son étude, M. Morel observe que ce sont surtout les actes d'un homme qui donnent la mesure de son adaptation à la réalité extérieure. Assertion dont personne ne contestera la justesse ! Il est vrai qu'à part ses ouvrages, on ne sait trop ce que Denys a fait. Mais précisément, ce n'est pas pour rien que « toute son activité à nous connue — y compris l'épistolaire — consiste dans la spéculation. » Cet homme érige son rêve en système ; la réalité lui importe peu. Les seuls actes qu'il décrive sont des actes cultuels, des rites. Et il les décrit avec une insistance significative. D'abord, le baptême. Cette cérémonie n'est autre que « le début de l'introversion liturgiquement mimé. » Dans les détails de la liturgie, on voit se manifester le désir d'avoir un nouveau père, qui est le parrain, le mystagogue, père librement choisi, alors que l'ancien père, qu'on ne peut choisir, représente la réalité qui blesse. Or, « le choix domine toute l'introversion. » Un second désir latent, auquel la liturgie baptismale donne satisfaction, est de « repasser par le sein de la mère. » Le baptême, comme les rites similaires dans les religions païennes, représente un enfantement nouveau. L'eau, dans

Digitized by Google

laquelle est plongé le néophyte et d'où il ressort tout nu, symbolise *la Mère*, refuge suprême de l'âme détournée du réel. Ce sein maternel où l'on rentre peut symboliser en même temps la mort, le non-être auquel la régression mystique veut aboutir.

La consécration monacale joue également un rôle considérable dans les préoccupations de l'Aréopagite. On ne sait d'ailleurs, mais peu importe, s'il a passé lui-même par cette cérémonie ou s'il se borne à la vivre par l'imagination. La formule de renoncement au monde, le signe de la croix, geste de mortification charnelle, les cheveux coupés, les vêtements qu'on quitte pour en revêtir d'autres, l'initiation aux mystères divins, tout cela encore ne fait que traduire en actes le processus intime de l'introversion. Et le mystère de l'eucharistie ou *synaxe*, couronne les autres mystères : il indique l'arrivée du mystique au but désiré, à « l'état d'unité dans le recueillement absolu » (σύναξις, pris ici dans le sens de *recueillement*).

Après le rite, le mythe. Denys admet une hiérarchie céleste, qui se compose de trois ordres : trônes, séraphins, chérubins, — dominations, vertus, puissances, — principautés, archanges, anges. M. Morel rappelle les origines iraniennes et babyloniennes de cette mythique céleste, les antécédents qu'elle a dans la littérature apocalyptique, gnostique, hermétique, néoplatonicienne ; et il met cette division du ciel en zones successives en rapport avec l'idée si répandue du voyage ascensionnel de l'âme, qui se retrouve chez les mystiques sous divers noms et diverses formes : les demeures du *Château intérieur* de sainte Thérèse, la *Montée au Carmel* de saint Jean de la Croix, les *Sept degrés de l'escalier de l'Amour* de Ruysbrœck, l'*Itinerarium mentis ad Deum* de saint Bonaventure. Tous ces itinéraires ont pour point de départ la réalité extérieure ; ils marquent les étapes que suit l'âme qui s'en détourne. La hiérarchie céleste de Denys est une échelle où il projette toute sa tendance à l'introversion. Elle commence, en bas, par les anges, qui « sont tournés vers l'Un et déjà introvertis », et s'élève de degré en degré jusqu'à l'immobilité quasi-extatique des « trônes théophores », en la proximité immédiate de l'Un. Et non seulement Denys se projette en ces symboles, mais il s'y « introjette », c'est-à-dire que, par une disposition congruente de sa sensibilité, il se transporte et vit en eux. Ainsi il assume personnellement la fonction théopho-

Digitized by Google

rique des trônes et « s'étale avec obligeance en vue des divines visites. »

Cette vive faculté d'*introjection* n'empêche pas Denys de se rendre compte de la valeur purement symbolique des images auxquelles il a recours. « Il ne veut pas qu'on s'y arrête ; il faut les dépasser. *Le but de toute hiérarchie est d'unir.* » De là le caractère particulier de l'extase de Denys, caractère abstrait, métaphysique, quoique M. Morel se fasse fort de montrer toujours dans cette abstraction « le reflet de la pensée introvertie. »

Ici intervient la distinction des symboles matériels et des symboles fonctionnels. Les premiers expriment, si nous comprenons bien, le contenu de la pensée, les objets, — idées, représentations, concepts, — avec lesquels elle opère. Les secondes révèlent « le fonctionnement lui-même de notre activité psychique, sans tenir compte d'aucune autre donnée. » Denys, décrivant l'effet de la prière, parle d'une chaîne lumineuse, qui suspendue au plus haut du ciel, descend jusqu'à nous, et que nous croyons attirer à nous avec nos mains alors qu'en réalité c'est nous qui nous élevons vers la lumière. Symbole fonctionnel : il y a effort, et il y a déplacement, attirance d'un pôle mobile vers un pôle fixe. Cette image de la chaîne doit être en rapport avec celle de la hiérarchie céleste, — céleste à son sommet, humaine à sa base, — dont le but est précisément de nous élever à Dieu. « Les mains qui nous élèvent le long de la chaîne signifieraient le phénomène d'introjection dans la hiérarchie. Et alors tout le système ne ferait qu'exprimer le phénomène endopsychique pur et simple de l'introversion aiguë. » Denys emploie aussi des symboles géométriques, à l'exemple des Alexandrins. Ces symboles, toujours fonctionnels, représentent les mouvements de l'âme : la ligne droite « le détour de l'âme vers les choses extérieures » (l'extraversion), la ligne circulaire « son retour des choses extérieures en elle-même » (l'introversion), la spirale un conflit entre l'extraversion et l'introversion, conflit d'ailleurs résolu en faveur de cette dernière.

Et ce symbolisme fonctionnel, dit M. Morel, « fait toucher au nœud même de la psychologie de l'extase dyonisienne. » Denys, comme les Alexandrins, donne un sens dynamique aux symboles que lui fournit la géométrie. Comme eux, il ne parle « pas seulement de cercle, mais bien de mouvement circulaire, de

Digitized by Google

danse en rond, de fleuve qui coule circulairement. » C'est l'image d'un processus psychique constitué par un effort négatif de l'attention, effort qui tend à garantir un centre, que l'on veut isoler, de toute communication avec la périphérie. Il s'agit de « fermer la porte aux sens », afin que se réalise un état psychologique fait de calme, de silence et de repos. Cet état peut être qualifié d'extatique. Plus on approche de l'extase, plus la pensée se raréfie, plus la *conscience matérielle* est près de s'évanouir. Graduellement les symboles matériels disparaissent au profit des symboles fonctionnels. Ceux-ci n'expriment que « l'effort psychique de l'introversion absolue », dans une conscience aussi vide que possible de tout ce qui vient du dehors.

En cela consiste l'*ignorance mystique* de l'extase. Le but dernier est la lumière ; mais on n'y parvient qu'à travers l'obscurité. En d'autres termes, l'extatique tend à une conscience immédiate, exclusivement fonctionnelle. Et il n'y peut tendre qu'en abandonnant toute connaissance qui procède soit des sens soit du discours. Le symbole de la lumière, moins abstrait que le symbole géométrique du centre, a la même signification. Par la lumière s'obtient l'union, l'unité ; « l'élan centripète » atteint le centre unique, le « pur recueillement endopsychique » qui est son but.

Cette conscience purement fonctionnelle, qui caractérise l'extase de Denys, n'est pas l'équivalent d'une perte de la conscience. C'est un état, forcément très bref, de fixité et d'homogénéité, dans lequel l'attention se retire de toute sensation et de toute représentation externe pour se concentrer sur un vague résidu d'introspection. « Le cercle de la sensibilité se resserre et paraît se retirer tout entier dans on ne sait quel centre cortical habituellement ignoré. La conscience semble se ramasser, se confiner dans on ne sait quelle glande pinéale psychique. »

Passant enfin à la métaphysique de Denys, M. Morel s'efforce de montrer qu'elle reflète avec exactitude l'état psychique de son sujet, qu'elle est une métaphysique d'introverti. Ce Dieu, dont l'unité est le principal, voire le seul attribut (Dieu, dit Denys, est « superessentiellement un »), n'est autre que la traduction, en termes d'ontologie, du même égocentrisme foncier qui se manifeste dans l'extase. « Le Dieu de Denys est la projection de son introversion. »

Digitized by Google

La seconde partie de l'ouvrage comprend une série d'études plus brèves consacrées à divers cas de mysticisme, dont il s'agit d'établir que l'introversion, une introversion plus ou moins accentuée, constitue le caractère commun. L'auteur commence par le mysticisme hindou ; il en étudie sommairement les principales formes d'après les ouvrages d'Oltramare, d'Oldenberg de Vivekananda. L'Inde lui apparaît comme le pays de « l'introversion mystique franche. » Cette introversion évolue, à travers quarante siècles d'histoire, dans le sens d'un état toujours plus caractéristique de simplicité et de concentration. Puis viennent les néo-platoniciens d'Alexandrie. Plotin aussi est un introverti. De même les mystiques spéculatifs allemands : Eckart, Tauler, Suso. Ce dernier, d'ailleurs, est détaché de l'école spéculative ; il prend place, à côté de deux mystiques dit orthodoxes, saint Bernard de Clairvaux et saint François de Sales, dans un chapitre où l'auteur se propose de décrire des cas d'introversion « moins franche, moins impersonnelle, et où l'individualité du sujet apparaît plus nettement. » Enfin, M. Morel étudie l'introversion chez deux femmes, Mme Guyon et Antoinette Bourignon, en ajoutant à ce qu'il dit de ces deux célèbres dévotes, dont la vie est particulièrement bien connue, quelques pages sur sainte Catherine de Sienne et sur Marguerite Ebner.

Dans sa conclusion, il entreprend de coordonner les remarques qui lui ont été fournies par l'examen des cas individuels. Selon lui, l'introversion mystique se développe différemment chez les hommes et chez les femmes. Elle prend, chez celles-ci, un caractère *autérotique* bien défini. Leurs désirs et leurs rêveries se polarisent en une personnalité imaginaire du sexe masculin (Jésus, le Seigneur, le Maître, ou simplement « Il »), dont elles subissent le pouvoir et reçoivent les caresses. Dans ce processus, le « pôle réel » des femmes mystiques (nous dirions : leur moi conscient) joue un rôle passif, conforme à la fonction réceptive de leur sexe dans l'amour, tandis que leur « pôle fictif » ou « autistique » (leur personnalité seconde) est actif, entreprenant, même tyrannique. L'image qu'elles se font de cette puissance qui les domine est très sensible, très extériorisée. L'objet de leur rêve se réalise sous une forme vive et plastique ; la représentation qu'elles en ont tend à devenir sensation. Et telle est la vivacité de ces images hallucinatoires ou pseudo-hallucinatoires

Digitized by Google

que l'organisme peut en être affecté à des degrés divers (1).

Cette faculté d'extériorisation est moins marquée et plus exceptionnelle chez les hommes. Encore parmi eux faut-il distinguer les mystiques ordinaires, ou « orthodoxes », et les mystiques spéculatifs. Ceux de la première catégorie ont, comme les femmes, un mysticisme autérotique, mais d'un autérotisme moins précis et moins agissant. L'image à laquelle leur rêverie s'attache est tantôt celle de la Mère (la Vierge Marie), tantôt celle d'une jeune femme (la Sulamite, l'éternelle Sagesse, etc.), tantôt celle de l'enfant Jésus ou du Christ en croix. Cet autérotisme hésite donc, d'après M. Morel, entre l'hétéro-sexualité et l'homosexualité. L'attitude des hommes, à l'égard de cette personnification symbolique, est autre que celle des femmes : ils gardent un rôle actif, prennent l'initiative des hommages et des rencontres, etc. Enfin, leur autérotisme est moins « périphérique », plus abstrait, plus intellectuel ; l'élément connaissance y tient une plus grande place. Chez les spéculatifs, ce qu'il y a de distinctif et de caractéristique, c'est un narcisme plus foncier. Il se repaissent de la contemplation du non-être ; « ils manifestent un désir extraordinaire de l'état primordial, incréé, qui ne peut être que celui d'avant la naissance du ventre de la mère ». Leur conscience se vide de tout ce qui est acquisition, produit de l'adaptation au milieu. Ils en arrivent à un état de repliement, d'occlusion mentale, de *solipsisme*, qu'on peut comparer en effet à l'état utérin.

Ces conclusions sont reliées à une théorie générale de l'inconscient qui se réfère à celle de Jung. M. Morel parle du psychisme inconscient comme d'une vieille connaissance et lui prête toute espèce de qualités et de vertus. Primitivement impersonnel et collectif, ce mystérieux psychisme devient plus personnel à mesure que l'on se rapproche du seuil de la conscience. « Il est une poussée en avant vers une adaptation toujours meilleure qui assure sa perpétuation... Il dépasse et déborde l'individu et il tend à ce sommet hiérarchique qui est la fonction du réel individuelle, laquelle s'accompagne de cette légère clarté qu'on

(1) Notons une singulière confusion de termes. A la p. 281, M. Morel emploie le mot *orgiasme*, qui signifie célébration des orgies, des mystères, pour *orgasme*, qui a le sens physiologique que l'on sait. Mais peut-être est-ce là une faute d'impression.

Digitized by Google

appelle la conscience. » Le point idéal où tremblote cette « légère clarté » doit se chercher quelque part entre la réalité extérieure, à laquelle il faut s'adapter, et l'inconscient que la conscience personnelle prolonge, tout en tendant à s'en dégager. C'est du moins ce que m'apprend le petit schéma inséré à la page 330 pour venir en aide aux intelligences obtuses. On peut exprimer ainsi la différence qui sépare un extraverti d'un introverti : chez l'un, la conscience personnelle « est toute à l'ambiance » ; chez l'autre, « elle renonce à l'ambiance et se replie sur elle-même et sur l'inconscient. » Il faut savoir, en outre, que la poussée sexuelle « semble être comme le véhicule le plus important de l'effort de l'adaptation à l'ambiance », et représente en une certaine mesure le psychisme inconscient lui-même. Donc, plus une régression de la poussée sexuelle sera accentuée, plus « elle fera pénétrer dans une couche inférieure du psychisme inconscient. » Le narcisme des introvertis francs, mystiques orientaux, alexandrins, spéculatifs, régresse jusqu'aux profondeurs les plus noires de l'inconscient collectif. L'autérotisme des femmes mystiques intéresse « des couches plus rapprochées de la conscience. » L'autérotisme des mystiques « orthodoxes » du sexe masculin correspond à une régression déjà plus profonde, quoique éloignée encore du degré régressif atteint dans l'introversion franche. Mais, « à quelque couche qu'on le prenne », c'est toujours l'inconscient qui, dans le mysticisme, est « ressenti comme divin. »

Je me suis efforcé de résumer le livre de M. Morel aussi fidèlement que possible, en m'aidant de beaucoup de citations textuelles. On aura pu voir qu'il renferme d'abondantes et subtiles analyses, dont l'intérêt demeure alors même qu'il paraît impossible d'accepter la thèse de l'auteur. Mais d'abord, une remarque de forme. Les remarques de forme, lorsqu'elles sont justes, et je crois que celle-ci l'est, ne sont pas sans toucher à la qualité de la pensée elle-même. Il est fait, dans cet ouvrage d'ailleurs soigneusement composé, un regrettable abus des termes d'école.

Une excellente tradition de la psychologie française veut que l'emploi des mots techniques soit réduit au minimum. On ne doit s'en servir que pour abréger le discours, et dans la mesure

Digitized by Google

seulement où ils correspondent à des concepts assez bien définis pour qu'on puisse, aussi souvent qu'il le faut, les rendre en langage clair. Ceux qui écrivent chez nous sur la psychanalyse feraient bien de se conformer à cette règle. Elle les obligerait à un travail de transposition parfois difficile, mais qui ne serait pas sans profit. En s'astreignant à traduire dans un langage accessible à tout honnête homme ce que les psychanalystes énoncent dans leur jargon, ils ne feraient que mieux ressortir ce qu'il peut y avoir d'intéressant et de bien vu dans les doctrines de Vienne ou de Zurich. Mais aussi ils ne tarderaient pas à reconnaître les inconsistances et les obscurités que masque souvent la pédante barbarie de ce langage, et ils s'apercevraient du peu de nouveauté de certaines observations que les admirateurs de la méthode psychanalytique sont trop portés à prendre pour de véritables découvertes.

Autisme, autérotisme, bipolarité, ambivalence, polymorphisme sexuel, multiformité périphérique, égocentrisme solipsiste, autosymbolisme bipolaire : tous ces vocables et bien d'autres du même genre hérissent la prose de M. Morel. Il dit n'avoir pu s'en passer (p. 18). C'est bien dommage. Car l'usage trop constant de cette lourde terminologie, outre qu'il crée des préjugés d'interprétation dont se ressent déjà la description des phénomènes, donne trop facilement l'illusion qu'une phrase est pleine de sens alors qu'elle n'est qu'une phrase (1).

Mais venons-en à la question de fond. A la page 27, la thèse centrale de l'ouvrage s'énonce en ces termes : « On a prétendu, avec raison sans doute, qu'il y a autant de mysticismes qu'il y a de mystiques. Chacun d'eux, en effet, possède sa particularité, son idiosyncrasie... Il n'en subsiste pas moins que tous ont en commun quelque chose — en plus ou en moins des autres, qui ne sont pas dits *mystiques*. Et nous pensons que le phénomène de l'introversion constitue précisément ce trait commun aux mystiques. » Cependant, M. Morel reconnaît plus loin que si tous les mystiques sont des introvertis, tous les introvertis ne sont pas des mystiques (p. 27. Cf. p. 293). Il semblerait qu'on dût en

(1) Je note à la p. 97 ce bel exemple de tautologie : « Le *mouvement circulaire* de l'âme... exprime très nettement une force centripète, qui se retire de la multiformité périphérique et se recueille, d'une manière uniforme, vers un centre. »

Digitized by Google

conclure que l'introversion ne peut servir à caractériser le mysticisme. Mais non : « L'introversion est le fait essentiel qu'ils [les mystiques] ont en commun » (p. 296). Seulement, « il faut admettre qu'il existe une forme spéciale de l'introversion, celle précisément que nous avons appelée introversion mystique » (p. 27). A ce compte-là, la tâche de tous les chercheurs de définitions se trouverait singulièrement facilitée. On pourrait dire, par exemple : Ce que la religion a de particulier, c'est la vie religieuse. S'il y a une introversion qui, parce qu'elle est mystique, diffère de l'introversion en général, c'est qu'il y a dans le mysticisme quelque chose de propre et d'essentiel, qui n'est pas l'introversion (1). La psychologie ne saurait se passer de la logique.

Elle ne saurait se passer davantage, lorsqu'elle veut s'appliquer à l'étude de faits anciens, d'une documentation appropriée à la difficulté de ce genre de recherches. Les preuves documentaires dont se contente M. Morel sont trop souvent d'une rareté et d'une fragilité affligeantes. Son travail, dit-il, « emprunte tout à l'histoire et ne lui rend rien. » Pourquoi ces derniers mots ? Une étude psychologique bien faite a toujours quelque chose à donner à l'histoire, en échange de ce qu'elle lui prend. Mais ce qu'il faut, alors, que la psychologie reçoive avant tout de la discipline historique, ce sont des leçons de prudence.

« Les méthodes d'investigation des psychanalystes », lisons-nous à la page 26, « ont été créées pour l'étude des vivants... Ces méthodes ne sont pas applicables à nos défunts mystiques. » L'auteur ne se flatte donc pas, et il faut lui en savoir gré, de « psychanalyser » à fond ces pauvres morts ; il se propose seulement de choisir dans leurs écrits « ce qui est le plus gros de signification psychologique. » Entreprise qui paraît raisonnable, mais dont les chances de succès dépendent du genre et de la valeur de ces écrits, j'entends ici de leur valeur comme documents person-

(1) A signaler, dans le même ordre d'idées, l'emploi fréquemment abusif du mot *idiosyncrasie*. Du moment que Denys partage les qualités d'introverti avec tous les mystiques (quoique ils ne soient pas tous également introvertis), il n'est pas exact de dire : « C'est au phénomène de l'introversion que l'on demandera une explication de l'idiosyncrasie de Denys » (p. 50). Voilà bien le danger de ces grands mots encombrants. Par la place qu'ils prennent, ils donnent l'illusion d'être utiles.

Digitized by Google

nels. Il y a des mystiques qui nous ont laissé de copieuses autobiographies, ou sur la vie desquels nous sommes assez bien renseignés par le témoignage de leurs contemporains. Ces données de fait fournissent un élément de contrôle plus ou moins sûr, plus ou moins précis, mais que rien ne remplace quand nous en sommes réduits à interroger des œuvres théoriques. Or précisément, dans le cas du Pseudo-Denys de l'Aréopage, « l'on n'a affaire qu'à de longs traités théologico-mystiques où nulle part l'auteur ne se livre. » Et aucun biographe ne nous renseigne sur la manière dont il a vécu. Dans de telles conditions, n'y a-t-il pas un singulier abus de langage à parler d'une « anamnèse » — même en qualifiant cette anamnèse de « fort sommaire » — et d'une « analyse psychologique » de ce cas ? Et comment ne pas songer à la duperie de certaines reconstitutions médicales où, selon la jolie boutade de M. Daniel Mornet, « des prophètes bibliques qui n'ont peut-être jamais existé nous révèlent leurs mouvements amœboïdes et les courts-circuits de leurs neurones ? » (1)

La psychanalyse n'est pas le matérialisme médical. Il ne s'agit pas de diagnostiquer, à des millénaires de distance, les perturbations de la conductibilité cérébrale chez de grands « dégénérés religieux ». Mais c'est quelque chose d'assez fort aussi, quand on a affaire à un auteur théologique dont on ignore tout pour ainsi dire, à commencer par son vrai nom, que de vouloir mesurer les déficits de son adaptation sexuelle et les réactions de son psychisme inconscient. Il est fâcheux que ces formules psychanalytiques, qui veulent être le fruit des examens individuels les plus approfondis qu'on ait jamais vus en psychologie, deviennent des prétextes à tout expliquer là même où l'on est dans l'impossibilité d'approfondir. En s'y prenant d'une certaine manière pour chercher des preuves d'introversion, le plus étonnant serait de n'en pas trouver partout et toujours.

Nous avons vu comment l'absence même des renseignements que nous voudrions posséder sur le compte de Denys est interprétée comme un indice en faveur de l'état mental qu'on lui attribue. Si nous ne savons rien de lui, c'est qu'il ne nous reste

(1) D. Mornet, *L'histoire littéraire et les sciences de la nature*. Revue universitaire, 15 déc. 1909.

Digitized by Google

de lui que des œuvres et des lettres spéculatives. Et s'il en est ainsi, n'est-ce pas parce qu'il ne vivait que pour la poursuite de son rêve? M. Morel veut bien concéder que ceux des actes de l'Aréopagite dont ses écrits font foi ne représentent sans doute qu'une petite part de son activité totale. Mais cette petite part « semble avoir capté son attention tout entière. » Il faudrait pourtant se mettre mieux en garde contre le sophisme du dénombrement incomplet. Si Denys a pu s'occuper de tant de choses à côté de la composition de ses ouvrages mystiques, qui vous dit qu'il ne se soit jamais réellement intéressé qu'à cela ? Mais on insiste sur le fait que tout ce qu'il écrit témoigne d'un grand détachement à l'égard des réalités dont se soucie le commun des hommes. Il s'attarde longuement à méditer sur les rites chrétiens, sur la hiérarchie céleste, sur le mystère de l'essence de Dieu... De deux choses l'une : ou bien l'on décide d'avance que, pour être un écrivain mystique, il faut nécessairement être un introverti, et alors il ne vaut guère la peine de discuter ces symptômes et d'écrire un livre comme celui de M. Morel ; ou bien il faut convenir avec simplicité qu'un écrivain mystique, vivant à l'époque où l'on pense que Denys a vécu, ne pouvait guère disserter sur d'autres matières ni se livrer à d'autres méditations que celles-là.

Denys n'a pas inventé le baptême, M. Morel en convient. Mais il pense que son « sujet » avait des raisons psychologiques spéciales de s'intéresser au rite baptismal, des raisons d'introverti, parce que ce rite, comme ceux auxquels on peut le comparer dans les religions païennes, n'est en réalité que la mise en scène liturgique de l'introversion. Admettons que telle soit bien la signification de cette cérémonie. Il reste alors que cette signification est historiquement donnée, en dehors de tout ce qu'un Denys peut concevoir ou rêver. Et il est aisé sans doute de répondre que le problème psychologique n'est ainsi que reculé, puisque tous les rites, tous les mythes, puisque la religion elle-même, supposent à leur origine des opérations mentales. Mais cet argument, qui n'est qu'un truisme, ne doit pas nous faire accorder aux réflexions d'un mystique du VIe siècle la même valeur symptomatique que si toute l'histoire du sacrement recommençait avec lui. Le fameux parallélisme de l'ontogénèse et de la phylogénèse sort passablement compromis de la

Digitized by Google

critique des biologistes contemporains. Tout au moins n'est-il plus question de lui attribuer la valeur générale d'un postulat de méthode. Ce n'est pas le moment, pour la psychologie, de fonder beaucoup d'espoirs sur des interprétations qui concluent sans cesse du développement individuel au développement collectif, ou vice-versa (1), et qui supposent que les motifs intimes auxquels un individu obéit, en commentant avec complaisance les croyances et les institutions religieuses de son temps, sont nécessairement du même ordre que les facteurs qui président à l'évolution de ces institutions et de ces croyances dans les sociétés. Ce qui serait intéressant, ce serait de pouvoir prouver que l'idée chrétienne du baptême a été modifiée par Denys sur quelque point, dans un sens conforme à son « idiosyncrasie psychologique ». Mais il ne s'agit pas de cela. M. Morel veut nous montrer que l'introversion individuelle de son « sujet » reflète et reproduit l'introversion religieuse universelle.

Mais, au fait, n'exagère-t-on pas l'universalité de ce phénomène? Est-ce par lui que s'expliquent ces cérémonies d'initiation, qui jouent un si grand rôle dans tous les cultes du monde ? Je ne crois pas que les spécialistes de l'histoire comparée des religions soient prêts à se porter garants de cette thèse. Il ne suffit pas, pour la prouver, de constater que l'idée de la nouvelle naissance s'exprime sous beaucoup de symboles et dans beaucoup de rites. Cette idée est en rapport avec une autre, dont elle peut être non pas le principe, mais la conséquence, celle de la dualité de la vie profane et de la vie religieuse. Si ces deux ordres d'activité sont considérés comme foncièrement incompatibles, il est logique d'en conclure que pour passer de l'un à l'autre on doive en quelque sorte mourir et renaître. Et le phénomène naturel de l'enfantement peut servir d'emblème à à cette transition solennelle, sans qu'il y ait à faire intervenir nécessairement cette nostalgie du sein de la mère que Freud et ses disciples disent constater chez tant de leurs patients. Je ne dis pas que le besoin d'apaisement et de repos, qui s'associe si facilement à l'image des caresses et des soins maternels, ne soit pas un de ceux dont l'homme va chercher la satisfaction dans

(1) Cf. A. Lalande, *La psychologie, ses divers objets et ses méthodes.* Revue philosophique, 44e année, nos 3 et 4, mars-avril 1919.

Digitized by Google

la religion. Mais ce n'est pas le seul. Désirer les forces sacrées qui rendent l'homme plus maître de lui-même et des choses, désirer le bienfait des organisations sacrées qui régularisent les rapports de l'individu avec la société, ce ne sont pas des désirs d'introverti ; à moins d'admettre qu'il y a introversion partout où il y a désir. Mais alors les mots n'ont plus aucun sens.

On sait quelle est chez les demi-civilisés l'importance des rites de passage par lesquels l'adolescent est promu à la qualité de membre du clan ou de la tribu. Ce qu'il abandonne alors, c'est la vie d'enfant qu'il a menée dans le cercle étroit de la famille. Dès lors, il entre dans la société des hommes ; il assume les privilèges, religieux ou autres, et les responsabilités de l'âge adulte. Comment M. Morel peut-il rapporter à l'introversion ce qui est plutôt y tourner le dos ? Et si l'institution des parrains et des mystagogues satisfait le besoin de changer de père (de substituer au rapport de nature un lien de consécration), ne doit-on pas voir là, au lieu d'un effet de la tendance introverse, un des phénomènes de transfert qui peuvent être inscrits au compte de l'*extraversion* ? A ce propos, il convient de remarquer que tout en se référant à la théorie de Jung, M. Morel ne paraît pas s'en tenir à ce que cette théorie a de plus clair, à la symétrie de cette formule : la forme morbide de l'introversion, c'est la démence précoce ; la forme morbide de l'extraversion, c'est l'hystérie. Il y a des mystiques qui pour lui se rapprochent du type de mentalité hystérique ; il y en a d'autres dont il compare l'attitude mentale à celle du paranoïaque (p. 321). Mais il les qualifie tous d'introvertis, quoique l'introversion des uns soit d'après lui moins franche et moins « centrée » que celle des autres. En réalité, ce qu'il appelle l'*autérotisme* des mystiques catholiques, hommes et femmes, l'élan de leur imagination et de leur cœur vers un objet fictif, conçu comme divin, et aussi les dons incontestables d'activité et d'organisation que certains d'entre eux déploient, comme nous aurons à le rappeler plus loin, sont des symptômes que l'on rangerait plus logiquement, semble-t-il, sous la rubrique « extraversion ».

J'ai parlé du baptême, envisagé comme une mimique d'introversion. Des remarques analogues peuvent être faites quand M. Morel s'efforce de donner une valeur symptomatique, toujours la même, aux autres thèmes de la méditation de Denys,

Digitized by Google

thèmes liturgiques (eucharistie, consécration monacale) ou mythologiques (hiérarchie céleste). Et lorsqu'il s'agit des autres mystiques, étudiés dans la seconde partie de l'ouvrage, c'est la même chose. Toujours les données de l'histoire. — quand données il y a, — sont interprétées d'une façon trop visiblement unilatérale pour ne pas affaiblir la valeur des indices que l'auteur en voudrait tirer. Ainsi, tout le monde sait que l'ascétisme de certains mystiques a pour contre-partie le libertinisme de certains autres. Et il y a sans doute un intérêt psychologique à le constater. Mais, avec le système de M. Morel, il devient par trop simple d'unifier la signification de ces symptômes en apparence opposés. Si vous vous abstenez de femme, comme saint Bernard de Clairvaux, c'est une preuve d'introversion. Si au contraire, comme les frères du Libre Esprit, vous usez sans scrupule de toutes les femmes, c'est une preuve d'égocentrisme, donc aussi d'introversion. Qu'il est difficile de ne pas être introverti !

D'autant plus qu'un enfant peut être voué à l'introversion de très bonne heure. « Dans bien des cas, les mystiques naissent prédisposés ou plus ou moins prédestinés à l'introversion. Plusieurs, en effet, sont consacrés, voués, donnés à Dieu par leurs parents dès avant leur naissance ou bien dans leur tendre enfance, à l'occasion du baptême par exemple. » Je n'invente pas ; c'est ainsi que s'exprime M. Morel à la page 297 de son ouvrage. Et il ajoute en note: « Il semble bien que là soit la véritable signification du baptême des enfants. Du moins on ne lui en trouve pas d'autre : le « monde » d'une part (l'extraversion) et « Dieu » de l'autre (l'introversion). On voue l'enfant à ce dernier. » Peut-être M. Morel apprendra-t-il dans la suite de ses études à concevoir autrement le sens du baptême. En attendant, je lui sais gré de la preuve qu'il me fournit : pour lui, qui dit religion, dit introversion. De même, au fond, dans son idée, qui dit pensée, pensée philosophique tout au moins, dit introversion. Platon et Plotin sont « deux types de philosophes inégalement introvertis » (p. 163). En effet, dans toute métaphysique, on trouve des éléments dus à la perception endopsychique. « Ces éléments fonctionnels, qui sont toujours perçus en état d'occlusion périphérique, sont projetés, réalisés, et plus ou moins hypostasiés. Et ce sont eux précisément qui forment en général

Digitized by Google

le pivot ou le centre de tout le monde métaphysique et dès lors autistique » (p. 335). Est-il besoin de phrases aussi compliquées pour dire que le système d'un philosophe reflète toujours les dispositions et les démarches de son propre esprit? Mais si le mot introversion se prête à un usage aussi extensif et aussi banal, il n'est pas propre à fournir la définition du mysticisme.

A côté de cette phraséologie artificielle, on trouve dans la description de M. Morel des traits justes et intéressants. C'est à bon droit qu'il relève l'effort d'unification intérieure qui joue un si grand rôle chez tous les mystiques. Ce phénomène a d'ailleurs été souvent étudié, par E. Murisier notamment. Qu'on relise son substantiel petit livre intitulé *Les maladies du sentiment religieux* (1). On sera surpris d'y rencontrer des choses qui, depuis lors, n'ont guère été mieux dites. Ce qu'il décrit sous le nom d'« extinction graduelle des sentiments sociaux », en citant le mot célèbre de Ruysbrœck l'Admirable : *Je n'ai rien à faire au dehors*, c'est bien ce détachement de la réalité extérieure que l'on nous montre chez les grands introvertis. Un passage remarquable de Murisier est celui où il caractérise l'état douloureux de désordre intime qui pousse les mystiques à la recherche de l'unité : « Ces observateurs clairvoyants du *monde intérieur*, qui vivent repliés sur eux-mêmes..., considèrent l'unité et l'identité comme un idéal, comme une fin vers laquelle ils orientent leur existence et qu'ils atteignent à de rares instants ; mais leur état réel et habituel leur semble bien différent et même tout opposé, surtout à l'origine : c'est un état exagéré d'incohérence et d'instabilité, un perpétuel conflit des éléments psychiques qui ne réussissent pas à s'harmoniser. De là un sentiment de malaise et un besoin toujours renaissant de s'attacher à une puissance surhumaine, capable de leur assurer au lieu d'une protection extérieure et d'avantages matériels, le repos, la paix intérieure, la délivrance... » On dira peut-être qu'il y a bien des gens qui souffrent de se sentir incohérents et instables et que cela ne nous apprend pas pourquoi les mystiques cherchent et trouvent dans la contemplation et l'extase un remède à ce mal si répandu. Mais je remarque que M. Morel préconise, comme

(1) Paru en première édition en 1901.

Digitized by Google

vraiment dynamique et biologique, et comme remontant vraiment « jusqu'à la tendance fondamentale de l'individu »; une explication qui revient exactement à celle-là (page 116). Denys fut ce que M. Pierre Janet appelle un « psychasthénique »; il souffrit « d'un certain abaissement du niveau psychologique qui l'empêcha de s'adapter. » De là sa nostalgie d'un état « où l'on jouit de la paix et du repos absolus, tandis qu'est impitoyablement refoulé tout ce qui rappelle l'extérieur et son changement perpétuel, témoin de nos déboires, de nos avatars, de nos efforts stériles et de notre faiblesse. » Il est vrai qu'à cette hypothèse, — absolument invérifiable dans le cas de Denys, — M. Morel croit devoir en ajouter une seconde, qui selon lui complèterait la première: « La tendance sexuelle de Denys ne suivit pas un cours normal. Pour des causes inconnues, elle subit quelque déviation, ou quelque arrêt de développement, s'attardant à une phase qu'on pourrait appeler narcisme. Au lieu de chercher franchement son objet dans l'autre sexe, elle se recueillit, trouva sa jouissance en elle-même... L'égocentrisme irrémédiable de Denys aurait de la peine à s'expliquer autrement. » *Obscurum per obscurius !* Si le cas de l'Aréopagite ne s'explique pas suffisamment par la psychasthénie, ce n'est pas ce problématique narcisme qui le rendra plus clair.

En ce qui concerne l'état de la conscience dans l'extase, M. Morel reconnaît que la théorie à laquelle aboutit son analyse se rapproche assez de celles qui ont été proposées par Ribot, Leuba, Godfernaux, de Montmorand. Il retient notamment les formules de ces deux derniers auteurs, qui font de l'extase soit « un état affectif pur », soit un « sentiment cénesthésique pur ». Mais « état affectif pur » lui paraît manquer de précision; il préfère « sentiment cénesthésique pur », qui correspond à peu près, dit-il, à « conscience fonctionnelle ». Cependant cette dernière définition a selon lui l'avantage de lier l'extase à l'introversion et par là de remonter plus haut dans la recherche de la déviation originelle.

Les psychologues les plus experts ont bien du mal à parler intelligiblement de l'extase. Ce n'est pas étonnant. Ils n'ont pour se renseigner à cet égard que les écrits des mystiques, et les mystiques eux-mêmes, si prodigieusement doués qu'ils soient pour l'analyse intérieure, conviennent volontiers de leur impuis-

Digitized by Google

sance à décrire avec des mots ce qu'ils éprouvent dans cet état extraordinaire. Il y a à tenir compte de deux constatations, qui ne sont pas faciles à concilier. D'une part on ne peut, quoique certains psychologues aient commis cette erreur, assimiler le *raptus* extatique à une perte totale de la conscience. Non seulement les mystiques (je parle des grands mystiques chrétiens) gardent en général le souvenir de leurs extases ; mais ils en retirent d'inappréciables consolations, une héroïque et sainte exaltation, une force neuve à dépenser au service de l'Eglise (1). En serait-il ainsi au sortir d'un simple plongeon dans le noir ? D'autre part, on voit qu'ils arrivent à l'extase au prix d'un véritable dépouillement intérieur, au terme d'un processus qui tend à *désapproprier* la conscience en la privant de tout ce qui vient des sens et de l'intelligence, de tout savoir, de tout vouloir et du sentiment même de son identité personnelle.

La conscience de l'extatique se vide donc, semble-t-il, mais pour se remplir. De quoi ? De quelque chose d'immense et d'ineffable et d'infiniment désirable et précieux. C'est là que les interprétations métaphysiques ont beau jeu ! La psychologie, qui se doit par définition de n'y point recourir, en est réduite à tenter des caractéristiques négatives de ce que sainte Thérèse appelait « un bien qui enferme en lui seul tous les autres biens » (2). Murisier, comme Godfernaux, parle d'un état « purement affectif », dans lequel toute idée et toute image disparaîtrait de la conscience pour n'y plus laisser subsister que l'émotion précédemment attachée à l'image. « Les éléments intellectuels de la croyance disparus, l'âme n'est plus qu'ardeur et qu'amour. » De telles expressions ne font guère que paraphraser le témoignage des mystiques ; elles constatent sans expliquer. Et je comprends bien comment on passe de là à l'idée

(1) « J'ai vu par expérience qu'un ravissement d'une heure, d'une durée même plus courte, suffit, quand il vient de Dieu, pour donner à l'âme l'empire sur toutes les créatures, et une liberté telle, qu'elle ne se connaît plus elle-même... Pour le croire, il faut l'avoir éprouvé. Aussi, l'on ne donne point créance à une pauvre âme qu'on a connue très imparfaite et qu'on voit soudain prétendre à des choses héroïques. Très promptement en effet, l'âme ne peut plus se contenter de servir le Seigneur d'une manière vulgaire, elle aspire à le faire de toutes ses forces. » SAINTE THÉRÈSE, *Vie*, trad. par Bouix, 16e éd., revue par Peyré, p. 204-205.

(2) *Op. cit.*, p. 166-167.

Digitized by Google

d'une conscience « purement fonctionnelle », mais je ne vois pas que cette nouvelle formule soit elle-même d'une parfaite clarté et d'une inattaquable rigueur. Il est entendu que la vie psychique s'étend bien au-delà de la vie consciente ; que la conscience est une *fonction* qui s'exerce sur une part seulement de la vie psychique ; que le même phénomène mental peut être suivant les cas conscient ou inconscient. Toujours est-il que là où il y a conscience, *il faut qu'il y ait quelque chose dont on soit conscient.* M. Morel peut répondre que, d'après lui, la conscience ne fonctionne jamais à vide. Elle « perçoit des phénomènes qui, habituellement, sont inconscients » ; elle garde « une sensation indéterminée des modifications qui se produisent dans les organes et dans la vascularisation. » Soit ; mais alors ce n'est pas une conscience purement fonctionnelle. L'élément matériel est toujours là, quoiqu'il se réduise à un innommable apport de la cénesthésie.

Comment ceux qui ont touché à ce point d'extrême régression mentale peuvent-ils en parler comme d'un contact avec la source de toute vérité et de toute vie ? Les psychologues qui admettent que l'extase creuse un simple trou dans la conscience recourent volontiers à l'hypothèse d'une illusion de la mémoire, qui permettrait aux sujets mystiques de projeter après coup dans ce néant un contenu affectif et cognitif emprunté aux affirmations de leur théologie. M. Morel ne croit pas qu'il y ait de trou. Mais il ne met, comme on vient de le voir, pas grand chose à la place. Et la question se pose dans des termes sinon identiques du moins pareils : comment ce minimum peut-il laisser l'impression d'un maximum ?

Une théorie bien connue prétend justifier physiologiquement l'interprétation rétrospective qui déifie l'extase. C'est celle de l'érotogénèse (1). L'extase ne serait autre qu'une pâmoison de nature sexuelle. Faute de savoir identifier la jouissance qu'ils ont éprouvée, les extatiques se figureraient que Dieu s'est manifesté à eux. La religion elle-même devrait son origine au phénomène procréateur mal compris. Il s'agirait justement de savoir par quoi une pareille erreur d'interprétation est rendue

(1) Défendue notamment par Th. Schrœder dans le Journal of religious Psychology.

Digitized by Google

possible. D'ailleurs, quand il arrive aux mystiques d'avoir des hallucinations génitales plus ou moins caractérisées, elles ne se confondent pas pour eux avec leurs extases. La doctrine de Freud fournit les éléments d'une explication moins grossièrement simpliste. C'est pourtant bien à l'érotisme, refoulé, dévié ou sublimé qu'elle ramène tout en dernière analyse. Avec Jung, le pansexualisme se mue en un vitalisme assez nuageux. Le symbolisme sexuel devient le langage privilégié de l'inconscient. M. Morel fait de son mieux pour combiner Freud et Jung. Mais ses considérations sur le rôle de la régression sexuelle et du psychisme inconscient, tout en essayant de donner une portée biologique à sa conception du mysticisme et en particulier de l'extase, en laissent subsister le caractère foncièrement et assez sommairement érotogénétique. On a toujours affaire à une sorte de masturbation psychique plus ou moins systématisée, qui suivant les cas réclame l'évocation d'un être imaginaire ou s'alimente d'une contemplation interne dépouillée de toute image. Le recueillement extatique d'un Denys ne peut être, selon ce point de vue, que le fait d'un individu assez introverti pour goûter une suprême volupté à « jouir de son propre centre », à se pelotonner amoureusement dans l'obscur tréfonds de son moi.

Je ne songe pas à contester qu'il puisse y avoir et qu'il y ait dans ce qu'on est convenu d'appeler l'expérience mystique un fort coefficient sexuel. Il est bien naturel que la façon dont chaque mystique sent ou croit sentir les grâces divines soit influencée par ses dispositions affectives normales ou anormales ou exerce par contre-coup une influence sur celles-ci. Sans entrer dans le détail des cas, on s'explique aisément que le mysticisme féminin ait en général quelque chose de plus spontané et de plus simple que le mysticisme masculin. Il y a dans l'attitude religieuse, en tout état de cause, un élément de réceptivité qui répond mieux à l'instinct de la femme. Et lorsqu'il s'agit d'expérimenter mystiquement le divin, d'en faire non plus un objet de croyance et de représentation, ni d'acquisition volontaire, mais de pure affection, les femmes prennent un avantage marqué sur les hommes. La plupart de ceux-ci s'orientent vers un mysticisme plus intellectualisé, ou s'attachent à des images d'une sentimentalité plus cherchée, soit qu'ils adoptent une attitude intérieure qui les féminise en quelque sorte, ce à quoi se prête d'ailleurs

Digitized by Google

le genre du mot *âme* dans nos langues (l'âme humaine et son époux divin), soit qu'ils prennent pour thème de leur contemplation la Vierge Marie ou des aspects ou attributs féminins de Dieu (1).

Mais il n'y a pas dans ces constatations de quoi donner une base suffisante aux théories qui font dépendre tous les phénomènes mystiques et toute la religion elle-même de l'instinct sexuel, — ou d'un inconscient hypothétique manifesté par les impulsions, les tendances et les régressions de la sexualité. Il est impossible de concevoir comment des états psychiques profonds accompagnés d'un degré quelconque de jouissance érotique pourraient prendre une valeur religieuse aux yeux de ceux qui les éprouvent, si la religion ne préexistait pas à ces états. Et en fait, elle y préexiste toujours, ou du moins dans tous les cas accessibles à l'investigation psychologique, ce qui pratiquement revient au même, puisqu'une psychologie qui, en dehors de l'observable et du donné, commence à disserter sur les questions d'origine, quitte le seul terrain où elle puisse se mouvoir sans trop de chances de s'égarer.

Pour expliquer qu'une appétence tout animale, comme celle qui pousse les sexes à se rapprocher, puisse alimenter des activités aussi hautes, et aussi dépourvues de rapports avec les satisfactions de la chair, que celles qui se manifestent dans la vie religieuse, Freud et ses disciples ont recours au terme de *sublimation*. Ce terme répond certainement à quelque chose. Il faut bien que l'idéal emprunte, pour y asseoir ses superstructions, les soubassements orduriers de la vie. L'homme ne ferait jamais rien de grand, si une part de l'énergie qu'il emploie à satisfaire ses besoins matériels n'était pas susceptible de s'utiliser plus noblement. Mais d'abord, si l'on veut rattacher de proche en proche l'aspiration religieuse, la recherche du salut, aux tendances instinctives les plus élémentaires, il convient de ne pas oublier l'instinct de nutrition. Quelle que soit l'importance du sexe dans l'évolution de la conscience individuelle, c'est pourtant

(1) Il faut noter que le Père céleste du christianisme unit des qualités à la fois paternelles et maternelles, et que déjà l'Ancien Testament, en comparant Yahveh à une mère, voire à une mère qui allaite, fournit un point de départ littéraire à toutes les dissertations de certains mystiques sur les mamelles et le lait du Seigneur. — Sur le rôle de l'imitation et des réminiscences scripturaires chez les mystiques, voir les articles de M. Ch. Dombre dans cette Revue, janvier-avril 1919 et janvier-mai 1920.

Digitized by Google

de boire et de manger que nous sentons le besoin en premier lieu. Toutes les fois qu'un mystique parle de seins et d'allaitement, M. Morel, comme les freudiens orthodoxes, voit là une manifestation de sexualité infantile. Cependant, le petit enfant qui tette sa nourrice a pour cela une raison unique et suffisante : c'est qu'il a faim (1).

Ensuite, il convient de remarquer que le mot de *sublimation* prête à l'équivoque. Voici un homme, pauvre créature de chair, qui devient un héros de la vie spirituelle, un grand mystique, un saint. Est-ce là un des avatars de cette même énergie vitale, de ce même appétit universel, qui anime tant d'hommes demeurés charnels et égoïstes, si raffinée que puisse être leur sensualité ? Ou bien y a-t-il intervention d'un nouveau principe ? L'instinct animal se sublime-t-il par on ne sait quel pouvoir de transmutation magique, ou bien la sublimation se fait-elle sous l'influence de quelque force irréductible de l'instinct ? Une psychologie de bonne foi doit reconnaître que, dans les limites de son observation, les choses se passent comme si la seconde hypothèse était la vraie. Par rapport aux mobiles que l'on peut appeler naturels, ceux que fait intervenir la religion, avec ses paradoxales affirmations et ses extraordinaires exigences, présentent un caractère d'hétérogénéité bien marqué. Les états mystiques ont une valeur et une qualité qui les oppose aux états de conscience ordinaires. L'hypothèse d'une activité subconsciente, si chère à la psychologie religieuse, ne suffit pas à lever la difficulté. Ce n'est pas que les phénomènes de dissociation de la personnalité soient contestables. Il est devenu banal de constater que certains individus, dans certaines conditions particulières, sont amenés à prendre pour les manifestations d'une entité étrangère, ce qui n'est que le produit d'une segmentation de leur moi. Le tout serait de savoir d'où viennent à ce second moi les vertus éminentes qu'on est obligé de lui attribuer pour rendre compte de tout ce dont les grands mystiques lui sont redevables (2). La

(1) Jung dit avec toute la netteté voulue : « Ganz evident ist, dass der Saugakt nicht als sexuell qualifiziert werden kann. » (*Versuch einer Darstellung der psycho-analytischen Theorie*, 1913, p. 17.)

(2) « Cette subconscience », dit M. Delacroix, « est une intelligence directrice qui contrôle et organise la vie. » (*Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908, p. 115.)

Digitized by Google

pétition de principe n'est écartée que dans le mesure où l'on détermine la provenance des forces qui peuvent agir chez l'individu, même à son insu.

Or, il y a des antécédents historiques qui, si petite que soit la part de l'imitation consciente et volontaire, exercent l'action la plus puissante sur le développement de chaque cas individuel de mysticisme. En faisant la part de ces antécédents, la psychologie religieuse ne résout pas la question d'origine : cette question est hors de sa portée. Elle évite du moins de piétiner sur place. L'expérience religieuse la plus originale n'est que très relativement originale. Toujours elle s'insère dans un système donné. Et ce système ne lui fournit pas seulement un cadre, mais une loi interne, une tonalité propre, une direction.

M. Morel réclame une classification purement psychologique des phénomènes de mysticisme. Celle qu'il adopte n'est guère satisfaisante. Qu'on en juge par les titres des chapitres de sa seconde partie : *L'introversion franche du mysticisme oriental. — L'introversion franche du mysticisme alexandrin et des mystiques dits « spéculatifs ». — L'introversion de mystiques dits « orthodoxes ». — L'introversion de mystiques dites « orthodoxes. »* Oriental et alexandrin appellerait occidental. Et spéculatif s'oppose mal à orthodoxe. Il paraît plus logique de distinguer les mystiques spéculatifs des mystiques dits *affectifs*, le mysticisme étant avant tout, chez les uns, une orientation de la pensée, tandis que chez les autres l'organisme sensible est assez directement touché pour que se produisent de véritables transes extatiques, des visions, des auditions et autres automatismes. Les faits cependant ne semblent pas donner raison aux psychologues qui voudraient établir une séparation stricte entre ces deux catégories (1). Denys l'Aréopagite fut-il un spéculatif *pur?* M. Morel constate (p. 85) qu'il ne dit nulle part avoir eu d'hallucination caractérisée et que, bien loin de confondre le monde de son rêve avec la réalité objective, « il insiste au contraire très souvent sur la valeur purement symbolique des images de la théologie. » On aurait tort d'exagérer la valeur

(1) Ainsi Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1897, et Godfernaux, Revue philosophique, LVI, déc. 1903, p. 655-659. (Compte-rendu du livre de Revel, *Le mysticisme devant la science.*)

Digitized by Google

différentielle de cette constatation. Chez sainte Thérèse, dont nul ne songera à faire une représentante du mysticisme spéculatif, les paroles et les visions, qu'elle les appelle « intellectuelles » ou « imaginaires », n'ont nullement le caractère d'extériorité des vraies hallucinations. Et personne n'a plus qu'elle le sentiment de l'insuffisance et de l'inexactitude des métaphores de la langue mystique (1). D'autre part, si les mystiques orthodoxes sont fondés à voir une différence entre leur extase et celle des philosophes, qui est bien plutôt une illumination de l'entendement (2), on ne peut cependant pas affirmer que les virtuoses de la « supra-intellection » ne passent jamais par des états voisins de l'extase affective (3). Cette distinction en tout cas n'est pas assez rigoureuse pour qu'on puisse faire un grief à M. Morel de ne pas s'y arrêter. Mais sa table des matières témoigne d'un effort médiocrement heureux pour combiner un principe de classement emprunté à la psychologie, soit en l'espèce à la notion de l'introversion, avec des données historiques ou qui doivent à l'histoire ce qu'elles ont de plus intelligible.

Il y a une catégorie de phénomènes mystiques qui présentent toujours et partout les mêmes caractères. Ce sont ceux que décrit l'ethnographie : rites d'excitation et d'hypnotisation collectives, extase sauvage des cultes orgiastiques, et réapparitions de ces phénomènes dans les religions plus avancées, principalement sous la forme d'épidémies prophétiques. Sitôt que l'on quitte ce niveau inférieur, on se trouve en face de différences, qui, pour être psychologiques, n'en dépendent pas moins de facteurs histo-

(1) Elle dit par exemple, à propos de l'expression « mariage spirituel » : « J'avoue que cette comparaison est bien grossière » (*Château intérieur*, trad. par Bouix, 14e éd., p. 446.). Parole à rapprocher de celle de Denys qualifiant ses symboles hiérarchiques de « grossières images adaptées à la faiblesse de notre esprit » (cit. par M. Morel, p. 85).

(2) Cf. Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. viii, ch. vi.

(3) M. Morel (p. 162-163) cite un passage de Porphyre, biographe de Plotin, qui est d'un grand intérêt à cet égard : « Il [Plotin] faisait effort pour s'élever à Dieu. Aussi ce Dieu lui apparut-il, qui n'a ni forme ni figure, qui est au-dessus de l'intelligence. Moi-même, Porphyre, je me suis approché une fois en ma vie de ce Dieu, et je m'y suis uni. J'avais 68 ans. C'était cette union qui faisait tout l'objet des désirs de Plotin. Il eut quatre fois cette divine jouissance, pendant que je demeurais avec lui. Ce qui se passe pour lors est ineffable. »

Digitized by Google

riquement déterminables. Le mysticisme hindou s'inspire du pessimisme radical des religions de l'Inde ; il cherche la délivrance de tous les maux humains dans une extase où la conscience jouit en quelque sorte de son propre anéantissement. On n'y change rien en disant que le pessimisme n'est autre chose que l'introversion à son début. Il est bien certain qu'une appréciation pessimiste de la vie entre aussi pour une part notable dans la psychologie du mysticisme chrétien. Mais ce dernier, parce qu'il est chrétien, évolue dans un tout autre sens, au moins chez ses représentants les plus illustres, que le mysticisme hindou. Sur le terrain du christianisme, l'extase ne peut pas être le terme suprême de l'évolution mystique. Celle-ci, comme le montre très bien M. Delacroix, a un caractère nettement constructif. Par delà les crises extatiques et les automatismes sacrés, qui représentent une forme d'union transitoire et discontinue, elle tend à la réalisation d'un état définitif, dans lequel la présence divine, au lieu de se faire sentir par ineffables à-coups, pénètre toute la vie et se manifeste en permanence comme un principe supérieur d'action. C'est cette synthèse heureuse que Sainte Thérèse décrit par expérience, sous le nom de « mariage spirituel ». Avant elle, saint Paul en avait donné la formule : *Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi.* Là même où cet état n'est perçu que comme un idéal, il exerce une attirance qui empêche en somme la mystique chrétienne d'aboutir à l'impasse de l'inactivité. Les mystiques chrétiens ont un Dieu à qui ils rapportent leurs extases, et ce n'est pas une divinité anonyme et confuse, c'est le Dieu personnel et vivant de la tradition chrétienne ; c'est, pour employer des termes moins étrangers au vocabulaire de la psychologie, l'ensemble bien défini de notions, de sentiments et de jugements que le christianisme lie au nom de son Dieu (1).

Ce fait est d'autant plus remarquable que, par les écrits de

(1) Cf. Th. Flournoy, *Une mystique moderne*, Archives de psychologie, t. XV, n° 57-58, mai 1915, p. 208 et suiv. — Bien différente en cela d'une sainte Thérèse, Mlle Vé doit « renier son Expérience divine » pour retrouver la voie du Christ. Pourtant elle en garde le bénéfice : « elle revient à son point de départ, mais, comme après une montée en spirale, elle y revient à un niveau supérieur. » — Voir aussi H. Delacroix, *Remarques sur « Une mystique moderne »*, ibid., t. XV, n° 60, déc. 1915.

Digitized by Google

Denys l'Aréopagite, l'influence du néoplatonisme s'est propagée dans tout le mysticisme occidental. Elle se montre non pas seulement chez les mystiques des écoles spéculatives, mais chez un saint Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse. Cette influence était de nature à développer dans la chrétienté une nostalgie quasi orientale de l'anéantissement divin du moi. Appliquant au Dieu du christianisme la notion néo-platonicienne de l'Ineffable et de l'Un, Denys a introduit dans la spéculation chrétienne l'idée que l'accès du divin est réservé à une intuition obscure, étrangère à toute connaissance et à tout discours. Mais quel qu'ait été le succès de cette théorie, quelque usage qu'en aient fait les mystiques les plus orthodoxes pour conférer une valeur divine à des états psychiques éminemment confus, elle n'a en somme pas réussi à prévaloir contre la tradition apostolique qui subordonne l'extase à la vie et le prestige des charismes aux exigences de la charité.

On ne saurait trop insister sur le besoin si remarquable d'activité, sur le don d'organisation poussé parfois jusqu'au génie, qui se révèle chez tant de grands contemplatifs. Ce trait ne s'accorde guère avec la thèse qui fait d'eux tous des introvertis plus ou moins francs. A propos de saint Bernard de Clairvaux, qui se dépensa en œuvres apostoliques, parla avec autorité aux papes et aux rois, prêcha une croisade, se mêla ardemment à tous les grands événements de son époque, M. Morel déclare que toute cette activité est « marquée du sceau de l'introversion. » Il en dirait autant, je pense, du zèle infatigable et lucide que sainte Thérèse déploya comme réformatrice du Carmel. Etrange façon de se payer de mots ! Sans doute un moine du XIIe siècle et une religieuse du XVIe ne peuvent pas avoir les mêmes idées qu'un protestant moderne sur la pratique du devoir chrétien. Dans leurs préoccupations, les questions d'organisation monastique et de politique théocratique prennent plus de place que les « questions sociales » auxquelles tant de gens pieux s'intéressent aujourd'hui. La seule chose qui importe ici à la psychologie, c'est ce désir et cette capacité d'agir, ce sont ces gestes de réelle participation à la vie d'un milieu historique et social, qui protestent avec éloquence contre le diagnostic d'introversion.

Digitized by Google

Au demeurant, si l'on veut dire qu'il n'y a pas de vie mystique sans retour sur soi-même et sans discipline de concentration, on énonce quelque chose d'aussi incontestable que de médiocrement neuf. L'erreur est de méconnaître, lorsqu'il s'agit du mysticisme chrétien, que celui-ci ne borne pas son aspiration à l'absorption contemplative.

Et quant à vouloir, sous le nom d'introversion ou sous tout autre, donner une explication pansexualiste du mysticisme, c'est une entreprise trop hasardeuse à notre gré, surtout quand ce pansexualisme n'aboutit en fin de compte qu'à mettre en cause l'inconscient. Car le recours à l'inconscient n'est qu'un aveu d'ignorance de la psychologie. On peut toujours se tirer d'embarras en invoquant un dynamisme psychique quelconque, — à condition de le supposer préalablement capable de tout.

EMILE LOMBARD.

Digitized by Google

QUELQUES OUVRAGES PHILOSOPHIQUES RÉCENTS. (1)

Métaphysique et théorie de la connaissance.

Signalons tout d'abord dans ce domaine l'œuvre de M. Louis Rougier. Celui-ci qui s'est fait déjà connaître par plusieurs articles remarquables (Revue de Métaphysique et de Morale ; Revue philosophique) vient de publier coup sur coup trois livres d'un grand intérêt : *La matérialisation de l'énergie* (Gauthier-Villars 1919) ; *La philosophie géométrique d'Henri Poincaré* (Alcan, 1920) et *Les paralogismes du rationalisme* (Alcan, 1920).

Le premier de ces ouvrages est un exposé clair et solide, historique et critique à la fois, des problèmes que soulève le principe de relativité ; il intéresse autant le philosophe que les physiciens de profession. M. Rougier ne se borne pas en effet à discuter du point de vue scientifique les bouleversements que le principe de relativité opère dans les théories de la physique ; il montre que la répercussion de ce principe n'est pas moins grande sur les problèmes métaphysiques. La relativité, introduite par Einstein, permet tout d'abord de faire tomber l'opposition intolérable que les métaphysiciens des siècles passés établissaient entre l'énergie et la matière. L'énergie en effet se comporte comme la matière ; elle est inerte, pesante et possède une structure. A cela s'ajoutent d'autres conséquences d'une importance capitale : relativité complète du temps et de l'espace, non-existence d'un vide infini, impossibilité de distinguer entre les phénomènes dits réels et les phénomènes dits apparents, etc.

Il est inutile d'insister sur l'intérêt que présentent les thèses adoptées par M. Rougier. Nous hésitons pour notre part à les accepter sans réserve, car si elles résolvent certains problèmes, elles en font surgir d'autres non moins redoutables. En particulier la relativité absolue du emps, l'abolition de toute distinction entre le récl et l'apparent nous

(1) Il s'agit presque uniquement des ouvrages qui ont été envoyés au Bureau de la Revue pour y être analysés.

Digitized by Google

paraissent compromettre gravement l'objectivité du réel, postulée par les lois physiques.

L'ouvrage intitulé : *La philosophie géométrique d'Henri Poincaré* n'est pas moins utile que le précédent, par l'étendue et la sûreté de ses informations.

Dans la première partie M. Rougier initie le lecteur à la logique des théories formelles, à l'étude géométrique des métriques non-euclidiennes et à la théorie des groupes de transformation. Il rend ainsi un service précieux à la philosophie des sciences en exposant d'une façon claire et systématique les connaissances techniques qui sont indispensables à l'étude du problème de l'espace et qui se trouvaient jusqu'à maintenant éparses dans des traités volumineux et d'un accès difficile.

Puis dans une deuxième partie M. Rougier, s'inspirant de l'œuvre de Poincaré, cherche à jeter les bases d'une logique de la convention et il aboutit aux conclusions suivantes :

Une convention est une énonciation qui ne peut être vraie ou fausse, mais qui peut être simplement plus ou moins commode. Elle est un acte décisoire de l'esprit, qui se propose non à l'acquiescement de notre entendement, mais à l'adhésion de notre volonté, toujours libre de l'accepter ou de le refuser. Cela étant, on peut distinguer : 1. les conventions de langage (définitions nominales) chargées de régler l'usage des termes employés dans le discours. — 2. les conventions instrumentales (choix d'une technique, pour mesurer l'espace par exemple). — 3. les conventions d'interprétation, par lesquelles on fait correspondre tel ou tel objet aux symboles non encore définis d'une théorie déductive.

Les conventions possèdent en outre une modalité tout comme les propositions. Il en est de gratuites, de facultatives et de nécessaires.

Ces quelques lignes suffisent à montrer tout l'intérêt qu'excite le livre de M. Rougier, guide aussi pénétrant qu'original dans une question hérissée de difficultés.

En parlant toutefois de conventions « nécessaires » M. Rougier nous paraît étendre arbitrairement le domaine et le sens du mot convention. C'est par un abus du langage, nous semble-t-il, que l'on peut, par exemple, considérer le principe de contradiction comme accepté conventionnellement par l'esprit. Ce principe en effet ne règle pas seulement l'intelligibilité du discours, comme l'affirme M. Rougier. Il règle aussi l'intelligibilité de la pensée elle-même. En rejeter dès lors la juridiction formelle, c'est rendre inconcevable l'acte grâce auquel l'esprit prend conscience de lui-même et de ses rapports avec l'univers. Hegel lui-même le reconnaît puisqu'à ses yeux la pensée existe dans la mesure où elle recherche invinciblement une synthèse entre la thèse et l'antithèse qui s'opposent contradictoirement. Cela étant, il paraît bien difficile de déclarer que le principe de contradiction puisse être librement accepté ou rejeté en vertu d'une convention, car toute convention implique la

Digitized by Google

possibilité d'un choix et ici le choix est inconcevable puisque l'esprit ne pourrait le faire qu'en se soustrayant aux conditions même de son activité.

Les paralogismes du rationalisme sont l'illustration dans le domaine de la métaphysique de cette logique de la convention que nous venons d'analyser.

D'après M. Rougier le rationalisme caractérise toute doctrine qui admet les deux thèses que voici :

1° A côté des vérités empiriques, qui sont particulières, revisibles et contingentes, il existe des vérités à priori qui sont universelles, éternelles, inconditionnellement nécessaires et qui subsistent indépendamment des conventions de notre esprit et des données de l'expérience, soit dans un monde séparé (monde intelligible) soit dans l'intellect divin.

2° Ces vérités sont appréhendées par une faculté, distincte de la perception sensible et de l'entendement discursif, à savoir la raison. Celle-ci est une, identique dans le temps et dans l'espace, naturellement égale chez tous les hommes, parce qu'étant spécifique de l'espèce humaine elle n'est pas, comme telle, susceptible de plus ou de moins.

Le rationalisme ainsi entendu a revêtu diverses formes au cours des siècles depuis le platonisme jusqu'au néo-hégélianisme et au cantorisme de notre époque.

Pour en faire la critique, M. Rougier commence par soumettre à une investigation critique et historique, aussi profonde que perspicace, les arguments classiques invoqués pour établir l'existence des vérités inconditionnellement nécessaires. L'argument ontologique en particulier est l'objet d'une discussion serrée qui prend pour base la théologie scolastique et les métaphysiques substantialistes des Descartes, des Spinoza et des Leibniz.

M. Rougier étudie ensuite dans une deuxième partie les démonstrations que les philosophes, les géomètres et les physiciens ont prétendu donner des principes propres aux sciences déductives. Il montre que ces déductions renferment fatalement un cercle vicieux, car elles reviennent toujours à introduire subrepticement un postulat tacite (jugement d'existence, appel à l'intuition, qui est l'équivalent du principe que l'on a en vue d'établir).

La troisième et dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'examen du réalisme qui est impliqué dans toute doctrine rationaliste et qui résulte de deux tendances inhérentes à l'esprit humain.

La première revient à hypostasier des concepts ; elle conduit dans les sciences mathématiques au réalisme géométrique et analytique, dans les sciences de la nature au réalisme des genres et des espèces.

La seconde équivaut à considérer comme adéquats au monde réel les concepts par lesquels nous le représentons ; elle conduit à un pluralisme intégral dont on ne peut s'évader qu'en tombant dans un monisme absolu.

Digitized by Google

Ces tendances obéissent à certains principes que M. Rougier appelle principes générateurs du réalisme et dont il fait une classification et une étude très suggestives. Signalons à titre d'exemple le principe de l'éminence de la cause, d'après lequel le moins dérive du plus, l'imparfait du parfait et non l'inverse. Ce principe utilisé par Platon et les Pères de l'Eglise caractérise la pensée antique et l'oppose à la pensée moderne dans la mesure où cette dernière affirme l'évolution.

En résumé il n'existe pas de vérités inconditionnellement nécessaires. Les propositions que le rationalisme décore de ce nom se révèlent suivant les cas comme étant des vérités purement formelles, des vérités hypothétiquement nécessaires, des généralisations empiriques, des hypothèses heuristiques ou même de simples conventions.

Réciproquement il n'existe pas en chacun de nous une raison, constituée une fois pour toutes, dans laquelle se trouvent déposées sous forme de principes architectoniques et de notions innées les vérités premières de toute connaissance. « Les principes de la logique ne s'imposent pas d'une façon absolue. » L'histoire montre que divers types de mentalité s'en affranchissent aisément et conduisent à des types d'explication irréductibles : mythes, dogmes religieux, théories scientifiques.

L'ontologie rationaliste se trouvant ainsi définitivement condamnée par la science positive, il en est de même des dogmes qui reposent sur elle : égalité naturelle, droits innés, souveraineté nationale s'exprimant par le suffrage universel. « Les incommensurables bienfaits dont nous sommes redevables à ces généreuses fictions ne doivent pas nous empêcher de reconnaître qu'elles reposent sur de colossales erreurs de psychologie et d'histoire. »

De même « pour qui s'est dépris de l'illusion anthropomorphique et de l'illusion réaliste, les problèmes métaphysiques apparaissent comme des pseudo-problèmes » et l'agnosticisme lui-même, dernière forme du sentiment religieux, est probablement un non-sens. Mais « si nous voulons bien consentir à ce que le monde soit une cruelle énigme, nous nous révolterions à la pensée qu'il n'y ait point d'énigme et que les choses soient simplement en leur transcendante amoralité. L'*ignorabimus* reste donc la formule de notre ultime consolation et de notre invincible espoir ».

L'étude dont nous regrettons de donner une si brève analyse est des plus remarquables. Rarement l'attaque du rationalisme a été menée d'une façon aussi vigoureuse et impressionnante tout à la fois. Cependant, si nous approuvons entièrement la méthode historico-critique suivie par M. Rougier, nous ne pouvons admettre toutes ses conclusions.

Nous l'avons déjà remarqué en parlant de *La philosophie géométrique d'Henri Poincaré*. Les principes de la logique formelle ne peuvent être envisagés comme de simples conventions, car sans être toujours expli-

Digitized by Google

cités ils n'en ont pas moins présidé constamment à l'évolution de la réflexion humaine, même durant la période prélogique. Dès que la pensée explique, elle juge, et par là elle se soumet d'une façon consciente ou inconsciente à la juridiction des principes de la logique formelle. Une explication animiste de l'univers n'échappe pas à cette nécessité ; pour rester fidèle avec elle-même elle tendra à écarter toute interprétation non animiste. Il y a donc dans la raison un principe régulateur qui se retrouve partout, quel que soit le type d'explication adopté.

De même si les considérations désenchantées de M. Rougier sur la métaphysique se justifient du point de vue où il s'est placé, elles nous semblent trop absolues. Sans doute les constructions métaphysiques ainsi qu'à un moindre degré les théories scientifiques, sont nécessairement imparfaites et reposent en partie sur des paralogismes qu'il faut savoir gré à M. Rougier de dénoncer impitoyablement. Mais est-ce à dire que l'effort de la pensée métaphysique soit condamné par là-même ? Nous ne le croyons pas, puisque cet effort persiste au travers de toutes les défaites. C'est dire qu'il y a là autre chose qu'une illusion perpétuellement déçue. L'impossibilité où nous sommes de penser que l'univers subsiste simplement dans sa transcendante amoralité justifie les tentatives de l'esprit en face du problème que cet univers pose. Que les constructions métaphysiques gardent toujours un caractère provisoire et passager, cela est certain ; mais de ces constructions se dégagent peu à peu des pensées directrices dont les unes se montreront plus vraies que d'autres au contact de l'expérience.

Les réflexions qui précèdent ne donnent qu'une idée bien imparfaite de tout ce qu'il y a de vigueur personnelle et de rigueur démonstrative dans les ouvrages de M. Rougier. Ces pages au texte serré ne renferment aucun verbiage inutile, aucune phraséologie creuse, et l'on ne sait ce qu'il faut le plus en admirer, de l'érudition philosophique et scientifique ou de la sévérité des raisonnements.

C'est également une étude très serrée et fortement pensée que M. Jean de la Harpe nous donne sous le titre de *La religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding* (Lausanne, 1920) avec une préface par M. A. Lalande, professeur à la Sorbonne.

Dans cette préface M. Lalande en parlant de M. de la Harpe tient à rendre hommage « à l'élévation et à l'acuité de sa pensée, à la solidité de son travail et surtout à l'esprit philosophique si droit et si sincère dont on le sent partout animé ».

C'est en effet d'une manière pénétrante, passionnée et objective tout à la fois, que M. de la Harpe expose et discute la philosophie de M. Höffding. Il commence, chose qui n'était pas aisée, par la résumer dans ses

Digitized by Google

traits essentiels, puis il cherche à démêler les influences subies par Höffding et à noter les moments qui sont décisifs dans l'évolution de sa pensée. Enfin dans une étude critique, M. de la Harpe montre que, pour s'être inspiré à la fois de Kant et de Spinoza, Höffding n'a pu surmonter le dualisme inhérent au criticisme kantien et aboutir, comme il l'espérait, à une conception moniste de l'univers.

Peut-être M. de la Harpe a-t-il, par une systématisation trop rigoureuse, sinon trahi, du moins appauvri la pensée si riche et parfois touffue de Höffding. Peut-être aussi aurait-il pu dans ses conclusions résumer les vues personnelles qu'il avait émises ici et là au cours de son travail et les opposer dans leur ensemble à celles de M. Höffding.

Mais ces quelques réserves n'enlèvent rien à la solidité de sa critique. Celle-ci reste une contribution excellente et en grande partie originale au problème tant discuté de la valeur.

En traitant ce problème d'une façon systématique, M. de la Harpe fait clairement voir de quelle manière Höffding est parvenu à isoler la valeur et à la traiter comme un fait spirituel ayant ses caractères propres, indépendamment de toute théorie métaphysique et théologique particulière. Comme tel, ce fait est soumis au déterminisme de la finalité, de même que les phénomènes physiques sont soumis au déterminisme de la causalité ; par là il devient objet d'observation et d'explication rationnelle.

Suivant la remarque ingénieuse de M. de la Harpe, la conservation de la valeur joue alors dans la vie spirituelle le même rôle que la conservation de l'énergie dans le monde physique. Seulement, et M. de la Harpe insiste sur ce point, une différence subsiste irréductible, qui met en échec toute interprétation moniste de l'univers. Les équivalents énergétiques sont de l'ordre quantitatif et restent mesurables ; les équivalents de valeur, de nature foncièrement qualitative, peuvent être « estimés » mais non mesurés.

Nous sommes embarrassés de parler comme il le mérite du gros volume que M. Frank Grandjean vient de publier sur *La Raison et la Vue* (Alcan, Paris 1920) ; car il faudrait lui consacrer une étude dépassant de beaucoup les limites d'un simple compte rendu.

Le problème soulevé est en effet formidable et la manière dont il est traité, malgré tout l'intérêt qu'elle présente, nous paraît constamment prêter le flanc à la critique.

A en juger d'après la préface et l'introduction de son livre, M. Grandjean paraît vouloir opposer sa « nouvelle théorie de la connaissance rationnelle » à celle de Kant. Mais en réalité ce n'est pas l'étude du rationalisme kantien qui lui fournit le plan de son travail.

Il eut alors semblé naturel, pour démêler la complexité du problème, d'avoir recours à une méthode historique et critique, comme M. Rou-

Digitized by Google

gier en donne l'exemple dans les ouvrages que nous avons analysés plus haut. M. Grandjean s'est abstenu de le faire. Il en résulte que ses sources d'information restent limitées et arbitraires. Pour ne signaler que les lacunes les plus frappantes, toute l'œuvre du néo-criticisme est passée sous silence. Aucune mention n'est faite des vues, pourtant si pénétrantes, de Cournot sur la raison. M. Grandjean ne parle pas non plus de l'ouvrage de Höffding (*La Pensée humaine*, Alcan, 1911) qui traite cependant et d'une façon combien magistrale le même problème que lui. Certes, et je suis le premier à le reconnaître, il eût été impossible de mentionner toutes les théories qui ont été émises au cours des siècles sur un sujet tel que celui de la raison ; mais si l'étude des penseurs que nous venons de rappeler n'était pas jugée indispensable, il fallait au moins indiquer pourquoi et ne pas déclarer sans autres que la théorie de la connaissance rationnelle était abandonnée depuis quelque cinquante ans en faveur de la connaissance intuitive. (Préface.)

Une étude historico-critique eût été d'autant plus nécessaire que la thèse soutenue par M. Grandjean est plus hardie. « Nous avons, nous dit celui-ci, cherché quelle cause avait pu former le caractère, les mœurs, les procédés d'une faculté si étrange, si originale, si peu faite pour la connaissance objective du réel. Et nous avons trouvé que ce ne pouvait être que l'étroite société où la raison avait vécu avec le sens de la vue. Nous avons cru remarquer, en effet, que le fonctionnement, les règles et les conceptions de la raison pouvaient s'expliquer par une influence prépondérante des sensations visuelles et du mécanisme de la vue sur l'esprit occupé du monde extérieur » (p. 7).

Il nous paraît bien étrange, pour ne rien dire de plus, de considérer la raison comme une sorte de mécanisme fabriqué par l'expérience sensible et de la faire dériver comme telle de la vue ; les conséquences que M. Grandjean tire de cette opinion nous semblent erronées, entre autres en ce qui concerne la géométrie et la nature du raisonnement mathématique. La raison est avant tout et essentiellement la faculté de juger, comme Kant l'avait si bien compris. Dans quelle mesure les catégories qui en dirigent l'activité dérivent-elles de l'expérience sensible ? Il est difficile de le dire. En tout cas, dans cette formation, le sens de la vue ne joue pas un rôle privilégié. Le sens du toucher nous paraîtrait plus fondamental encore, car c'est de lui et de lui surtout que pourraient naître la catégorie si importante de la substance et la notion, capitale en mathématiques, d'invariant.

Les réserves que nous venons de faire sont graves ; elles demanderaient, pour être justifiées, une longue discussion que nous ne pouvons entreprendre ici. Elles ne nous empêchent pas du reste de reconnaître les réels mérites du livre de M. Grandjean. Ecrit avec vigueur, ce livre est animé d'un souffle poétique et presque dramatique qui tient cons-

Digitized by Google

tamment en éveil l'intérêt du lecteur ; ses conclusions ingénieuses, pour être souvent fantaisistes, n'en restent pas moins très suggestives, car elles posent du problème de la raison un aspect qui a été peut-être trop négligé jusqu'à maintenant.

Mentionnons encore dans le domaine métaphysique la brochure de M. Ph. Bridel sur *La liberté humaine en face de la science moderne* (Lausanne, 1920).

Avec la hauteur de vues et la clarté lumineuse qui le caractérisent, M. Bridel relève les éléments essentiels de la question et la solution qui selon lui s'impose ; nous ne pouvons que regretter les dimensions trop restreintes de son étude dont voici la substance : la thèse kantienne doit être revisée en ce sens que d'une part le déterminisme scientifique rencontre et rencontrera en fait toujours une limite et que de l'autre, si la liberté, indivise dans sa nature, échappe à toute observation sensible, elle s'insère cependant constamment dans la série de nos actes. Il en résulte « qu'incapables de prédire sûrement un acte futur, le psychologue comme l'historien découvriront toujours *après coup* un déterminisme suffisant pour expliquer ce qui s'est produit ».

Histoire de la philosophie.

La pensée de Schopenhauer (Payot, Paris) tel est le titre du volume dans lequel M. Pierre Godet a réuni et traduit les fragments les plus caractéristiques de l'œuvre de Schopenhauer. La traduction, aussi fidèle qu'élégante, est toujours accompagnée du texte original. Les fragments, choisis avec soin, ne sont pas groupés au hasard ; ils s'enchaînent de manière à initier méthodiquement le lecteur à la pensée de Schopenhauer.

Une introduction que l'on voudrait plus longue fixe le sens de certains termes (*Wille*, par exemple, doit être exprimé en français par vouloir et non par volonté) ; cette introduction esquisse aussi, à grands traits et d'une manière incisive l'attitude philosophique et religieuse de Schopenhauer. Pour ce dernier « la religion n'est point science, elle n'est point histoire, elle n'est point morale ; elle est mythe. Mythe, ce qui ne veut pas dire conte de fées, mais représentation, dans un langage emprunté aux formes du monde sensible, d'une expérience ou d'une intuition qui ne serait point autrement exprimable ni communicable ».

Une courte biographie, une bibliographie sommaire, mais intelligemment choisie, complètent l'ouvrage que M. Godet a eu l'heureuse idée de publier et contribuent à en faire un guide sérieux pour quiconque veut pénétrer et comprendre la pensée de Schopenhauer.

L'étude du cartésianisme est plus vivante que jamais. Après les ouvrages de Hamelin (*Le système de Descartes*), de Gilson (*La liberté*

Digitized by Google

chez Descartes et la théologie), voici que paraissent *Les antécédents historiques du «je pense, donc je suis»*. (Alcan, Paris, 1920). L'auteur, M. Léon Blanchet, succomba à une brutale maladie, peu après avoir revu les dernières pages de son manuscrit.

Quelle fut au juste la pensée de saint Augustin, en formulant le *cogito*? Comment cette pensée s'est-elle transmise au travers des siècles? Sous quelle forme a-t-elle pu parvenir à Descartes, en passant par Campanella et en quoi le *cogito* cartésien est-il original? Tous ces problèmes, M. Blanchet les étudie avec une profondeur, une compréhension et une érudition historiques vraiment remarquables. La conclusion qu'il tire de cette étude intéresse autant les théologiens que les philosophes : c'est dans la mesure où Descartes subit l'influence augustinienne qu'il reste réaliste et c'est dans la mesure où il s'en écarte qu'il annonce l'idéalisme moderne.

Comme se rattachant à la pensée philosophique et religieuse du XVIIe siècle, il faut également signaler le livre du professeur Karl Bornhausen : *Pascal* (Reinhardt, Bâle, 1920). M. Bornhausen, s'inspirant des travaux modernes que Pascal a suscités, cherche à décrire la vie et l'œuvre de ce dernier. Il les fait revivre avec beaucoup de chaleur, de sympathie et d'intelligence sans rien omettre de l'activité scientifique et religieuse de Pascal.

Le fondement de la morale d'après Kant et César Malan, par Robert Viollier (Société générale d'imprimerie, Genève, 1920). Voici quelle est l'idée essentielle de cette thèse de baccalauréat. Dès 1759 Kant avait obtenu par une investigation purement psychologique les éléments de sa doctrine morale; au lieu de pousser ses recherches dans cette direction, il s'est engagé par la Critique de la Raison pure dans une méthode dialectique qui ne pouvait aboutir qu'à une impasse. César Malan a eu le grand mérite de reprendre la méthode psychologique que Kant avait imprudemment abandonnée et de poser ainsi les bases de la vraie morale. Celle-ci ne peut et ne doit plus être une doctrine; elle ne peut être qu'une méthode.

On voit tout l'intérêt que présente le livre de M. Viollier. Sa conclusion toutefois nous semble peu claire. Que la morale comporte une méthode d'investigation qui lui soit propre, nous n'avons garde de le contester; mais une méthode ne peut, à elle seule, constituer toute la morale; en tant qu'elle prétend orienter l'action, la morale se présentera toujours comme une doctrine; cette doctrine sans doute sera plus ou moins cohérente suivant qu'elle se borne à énoncer isolément ou d'une façon systématique l'ensemble des principes qui doivent diriger la vie humaine.

Digitized by Google

Le besoin d'une collection des « Classiques de la philosophie » se faisait vivement sentir dans le public de langue française et il faut savoir gré à la maison A. Colin de l'avoir entreprise.

Deux volumes viennent déjà de paraître :

Berkeley : *Les principes de la connaissance humaine*, traduction de Ch. Renouvier.

Maine de Biran : *Mémoire sur les perceptions obscures*, suivi de la discussion avec Royer-Collard sur l'existence d'un état purement affectif et de trois notes inédites.

Signalons également dans la collection : « La culture française » l'opuscule de M. A. P. La Fontaine intitulé : *La philosophie de E. Boutroux*. L'auteur, tout en rendant hommage à l'effort accompli par M. Boutroux, n'en accepte pas sans réserves les résultats. Il lui semble téméraire de proclamer en ce qui concerne la connaissance du réel, une impuissance de la science qui peut-être n'est que provisoire.

Arnold Reymond.

THÉODORE FLOURNOY

In memoriam.

Le lundi 8 novembre avaient lieu à Genève les obsèques du professeur Théodore Flournoy ; la cérémonie, conformément au vœu qu'il avait exprimé, fut aussi simple que possible ; présidée par le pasteur Henry Berguer, elle fit sur tous les assistants une profonde impression.

Les journaux, unanimes, ont rappelé la perte immense à tous égards que la mort de M. Flournoy cause à la science et à la vie spirituelle de notre pays (1). Rarement pareils témoignages d'admiration, de respect et de reconnaissance furent plus justifiés. Notre *Revue* s'y associe avec émotion et, si elle ne rend pas aujourd'hui à M. Flournoy l'hommage étendu qu'il mérite, c'est qu'elle se propose de retracer ultérieurement l'activité aussi variée que féconde de ce penseur, chez

(1) Articles de Paul Seippel, d'Ed. Claparède et de Robert Bouvier dans le *Journal de Genève* (7, 10 et 22 novembre), de J.-E. David dans la *Gazette de Lausanne* (7 novembre), de O. Pfister dans la *Neue Schweizer Zeitung* (18 novembre), de H. Berguer dans la *Semaine religieuse* (20 novembre), de Pierre Bovet et d'Albert Picot dans la *Semaine littéraire* (13 novembre et 11 décembre), de Frank Grandjean dans la *Revue romande* (10 décembre), de Hermann Ecuyer dans les *Cahiers de Jeunesse* (décembre).

Digitized by Google

lequel une intelligence exceptionnelle s'alliait à une conscience scrupuleuse et à une bonté inlassable.

En effet, non content d'ouvrir à la psychologie des voies nouvelles, M. Flournoy, dès 1888, esquissait sur la philosophie des sciences des vues que Henri Poincaré devait confirmer. Par ailleurs, et bien qu'il s'en défendît parfois, M. Flournoy fut un métaphysicien et un théologien pénétrants. Chrétien convaincu et citoyen averti, l'avenir des Eglises le préoccupait non moins vivement que les questions sociales et politiques de notre pays.

Enfin M. Flournoy a non seulement prêché son idéal de bonté et de vérité ; mais aussi, chose de plus en plus rare aujourd'hui, il a cherché à le vivre au plus près de sa conscience. De là sa parfaite modestie, son incapacité de dire ou d'écrire autre chose que ce qu'il pensait vraiment. De là aussi l'influence profonde qu'il a exercée et le souvenir lumineux qu'il laisse chez tous ceux qui ont eu le privilège de l'approcher et de le connaître.

ARNOLD REYMOND.

LE SENTIMENT FILIAL ET LA RELIGION. — *L'article publié sous ce titre dans le dernier numéro de cette Revue nous a valu la lettre suivante, que nous tenons à mettre sans tarder sous les yeux de nos lecteurs.*

P. B.

Küssnacht-Zurich, 13 novembre 1920.

Cher Monsieur,

J'ai lu votre article avec beaucoup d'intérêt. Me permettez-vous d'y ajouter quelques remarques.

Peut-être a-t-il échappé à votre attention que le passage de mon livre que vous citez s'occupe entièrement de l'*infantilisme* du sentiment ou de la fonction religieuse. Ce sentiment, comme tous les autres, peut rester enfantin — et c'est dangereux. En tant qu'un sentiment religieux est *resté* enfantin, il doit être *sacrifié*. Si vous lisez mon livre jusqu'à la fin, vous trouverez tout un chapitre sur le problème de la renaissance, *regeneratio in novam infantiam*.

Il serait très difficile, à mon avis, de prouver que la parole évangélique nous engage à *demeurer* des enfants. Bien plutôt elle nous engage à *devenir* des enfants, Matth. XVIII, 3 : nisi conversi fueritis et *efficiamini sicut parvuli* — 4 : quicumque ergo *humiliaverit* se *sicut parvulus*. Il me semble qu'il y a une différence énorme entre ce « devenir enfant » et « demeurer enfant ». Dans mon livre, j'ai beaucoup insisté sur ce point. C'est pour cela que votre idée, que l'Evangile nous engage à *demeurer des enfants*, est « en opposition flagrante » avec l'esprit chrétien non moins qu'avec la parole du Maître.

Agréez, cher Monsieur, l'expression de ma parfaite considération.

Dr C.-G. JUNG.

Digitized by Google

Digitized by Google